Die Bußlehre Luthers

und ihre

Darstellung in neuster Zeit.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

der

hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

cand. theol. Alfred Galley
aus Breslau.

Druck von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Die Bußlehre Luthers

und ihre

Darstellung in neuster Zeit.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

der

hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

cand. theol. **Alfred Galley**
aus Breslau.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Druck von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552725_0072

Seinem hochverehrten Lehrer

Herrn D. Wilhelm Walther,

ord. Professor der Theologie an der Universität Rostock,

als ein Zeichen

ehrerbietigsten und herzlichen Dankes

zugeeignet vom

Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung . . . . . 1—17

Das moderne Urteil der an Ritschl orientierten Theologie über Luthers Theologie: Verkümmerung des guten Ansatzes z. B. in der Lehre von Gott, vom Glauben, von den guten Werken, von der Buße 1—5

Stand der Untersuchung über die Bußlehre Luthers: Das Problem und die Lösungsversuche, besonders von Lipsius und Herrmann . . 5—17

Erster Teil. Allgemeine Gesichtspunkte für eine Beurteilung der Bußlehre Luthers . . . . . 18—34

1. Das Verhältnis der Bußlehre Agricolas zu der Luthers und die Darstellung dieses Verhältnisses bei Ritschl und Herrmann . . 18—21
2. Das Verhältnis der späteren Bußlehre Luthers zu seiner früheren. Mängel und Einseitigkeiten in den Erklärungen während der Jahre 1516—1521 . . . . . 21—29
3. Weitere Gesichtspunkte für das Verständnis der Ausführungen Luthers: Der Gebrauch des Wortes poenitentia, inkonsequente Ausdrucksweise in den Bestimmungen Luthers . . . . . 29—34

Zweiter Teil. Specielle Untersuchung über die Bußlehre Luthers: Luthers Lehre von den Voraussetzungen für die Erlangung der Sündenvergebung . . . . . 35—103

1. Die aptitudo passiva, die fides generalis . . . . . 35—38
2. Der Lutherische Begriff amor justitiae . . . . . 38—49
   a) Der Begriff timor poenae und timor dei . . . . . .
   b) Der Begriff amor justitiae im Verhältnis zum timor poenae .
3. Die fides minarum . . . . . 50—52
4. Die accusatio sui . . . . . 52—54
5. Die compunctio als dispositio ad gratiam . . . . . 54—85
   a) Das Verhalten Gottes bei der compunctio . . . . . .
   b) Die Bedeutung des Gesetzes für das Zustandekommen der Buße
   c) Die innere Verfassung des Menschen im Zustande der compunctio: rebellio, desperatio, desiderium auxilii . . . . .
6. Die terrores conscientiae als Vorbedingung der Rechtfertigung und Probe für die Echtheit des Christenstandes . . . . . 85—102

a) Das Wesen der terrores conscientiae und die Erklärungen derselben . . . . . .
b) Das Vorbildliche und Individuelle in Luthers Kämpfen im Kloster . . . . . .
c) Gottschicks Urteil über die Höllenschrecken und ihre absolute Notwendigkeit . . . . . .
7. Schlußbemerkungen über die Lutherſche Beschreibung des Weges zur subjektiven Heilsaneignung . . . . . 102—103

Dritter Teil. Untersuchung der von der Ritschlschen Theologie hauptsächlich für ihre Darstellung der Bußlehre Luthers herangezogenen Schriften Luthers und Prüfung auf ihre Übereinstimmung mit der in Teil II gezeichneten Bußlehre . . . . . 104—150

1. Die Verhandlungen über die Buße auf der Leipziger Disputation 104—125
a) Ecks Semipelagianismus und Luthers Kampf dagegen . . .
b) Die Darstellung Herrmanns von der Verhandlung zwischen Eck und Luther über die Buße . . . . . .
c) Die scholastische Lehre von der Mitwirkung der Gnade beim Heilswerk . . . . . .
2. Der Sermo de poenitentia Luthers vom Jahre 1518 . . 125—150
a) Allgemeines über diese Schrift Luthers und Bedeutung derselben .
b) Herrmanns Urteil über den Sermo de poenitentia . . . .
c) Der im Sermo de poenitentia beschriebene Weg zur Buße per attritionem und Luthers Ersetzung desselben durch seine Lehre über die rechte Vorbereitung durch Selbstprüfung . . . . .
d) Der im Sermo de poenitentia beschriebene Weg der Buße per contritionem und Herrmanns Deutung desselben . . .

Alphabetisches Verzeichnis der hauptsächlichsten Abkürzungen und Ausgaben, soweit dieselben nicht aus dem Text selbst erklärt werden können 151

Alphabetisches Verzeichnis

der hauptsächlichsten Ausgaben und Abkürzungen,

soweit dieselben nicht aus dem Text selbst erklärt werden können.

Berthold von Chiemsee, Tewtsche Theologey, ist citiert nach der Ausgabe von Reithmeyer, München 1852.

Biel, Gabriel, Super IV sent., ist citiert nach der Ausgabe Lugdunum 1514.

Bonaventura, In IV sent., Nürnberg 1491.

Canones Trid. = Canones et decreta Concilii Tridentini, Editio Stereotypa, Ratisbonae 1888.

Chemnitz, Ex. Conc. Trid. = Chemnitz, Examen Concilii Tridentini, Frankfurt 1609.

E. A.^{2} = Luther, Erlanger Ausgabe, 2. Aufl. Die deutschen Bände sind mit arabischen Ziffern citiert; ex. bedeutet exegetica opera latina; var. = opera varii argumenti; Gal. = commentarii in ep. ad Gal.

Enders = Enders, Briefwechsel Luthers, Bd. I bis V.

Fisher, John = Roffensis, Confutatio Assertionis Lutheranae, Antwerpen 1523.

Förstemann = Neues Urkundenbuch, Hamburg 1842 (Band I).

Herrmann, Buße = Herrmann, Die Buße des evangelischen Christen, in Zeitschrift für Theologie und Kirche (Gottschick) (1893), Bd. I, S. 17.

Herrmann, Verkehr = Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 3. Aufl., Stuttgart 1896.

Köstlin, Luthers Theol. = Köstlin, J., Luthers Theologie, 2. Aufl. Bd. I u. II. Stuttgart 1883.

Lipsius = Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, in den Jahrbüchern für protest. Theologie (1892), XVIII, S. 161 ff.

Löscher, Ref.-Akt. = Löscher, Reformationsakta, Bd. I u. II. 1720, 1723.

Müller, Symb. Bb. = J. T. Müller, Symbolische Bücher, 7. Aufl. Gütersloh 1890.

Paltz, Joh. v., Coelifodina, Leipzig 1504.

— —, Supplementum Coelif., Leipzig 1510.

Perrone, Joh., Praelectiones Theologicae, Rom 1843, Bd. VII (de poenitentia).
Ritschl, R. u. V.^{3} = Ritschl, A., Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl.
Sermones discipuli de tempore, Argentinae 1490.
Sermones thesauri novi de tempore, Basileae 1485.
Tapper = Tapper, Ruard, Explicationes articulorum Lovaniensium circa dogmata Ecclesiastica ab annis triginta quatuor controversa, Bd. I u. II. Lovanii 1555.
de W. = Briefe Luthers von de Wette-Seidemann.

Einleitung.

„Wir müssen den Ansatz, in welchem Luther stecken geblieben ist, selbst weiter zu entwickeln suchen."[1]) Das ist die Parole, die man für die Arbeit der „Erben Luthers", sofern der Anspruch auf diesen Namen berechtigt ist, ausgiebt. Die an Ritschl orientierte Theologie fordert die Anerkennung, daß sie allein das Erbe Luthers in dem rechten Sinne angetreten habe, da sie bemüht sei, das in seiner Entwicklung gehemmte Luthertum in seiner ursprünglichen Echtheit wieder herzustellen. Während man in anderen Kreisen die „Anfänge" Luthers wegen seines zu kühnen, revolutionären Vordringens bedauert und dazu neigt, die Zeit bis zur Abklärung der reformatorischen Ideen, etwa bis zum Jahre 1525, als die Sturm- und Drangperiode Luthers zu bezeichnen, ergeht sich die genannte Richtung in Lobpreisungen dieser Blütezeit der Reformation und verurteilt das Werk der folgenden Jahre als zu beklagende Rekonstruktion. Es wird gesagt, mit dem Aufkommen der schwarmgeistigen Bewegungen beginne die absteigende Handlung des Reformationsdramas, da „dem reichen Frühling der Glanzzeit kein voller Sommer gefolgt ist";[2]) an diesem Rückgang trage nicht zum wenigsten schuld das Erlahmen der reformatorischen Kraft Luthers selbst, in den wenigen Jahren 1519—1523 sei der Reformator „über seine eigenen Grenzen hinausgehoben worden",[3]) während er nachher gar bald „wieder in die Schranken zurückkehrte, die seiner Natur gesetzt waren".[4]) So hat man sich gewöhnt, von einem „großen Anlauf von 1519 bis 1523" zu reden, der durchgreifendere Reformen verhieß, von einer unter der Ungunst der Kämpfe in ihren Anfängen abgebrochenen Entwicklung.

---

[1]) Herrmann, Die Buße des evangelischen Christen, Z. Th. K. I (1891), S. 44, vgl. S. 29. (Abgekürzt: Herrmann, Buße.)

[2]) Harnack, Dogmengeschichte[3], III, 693.

[3]) Harnack a. a. O. S. 748.

[4]) Harnack a. a. O. S. 694.

Dementsprechend meinen die Vertreter dieser Auffassung:

Um die echten Gedanken Luthers in der evangelischen Kirche wieder zur Geltung zu bringen, dürfen wir uns nur an den „früheren" Luther halten, an die Zeit, „wo Luthers Genius noch ungebrochen war".[1]) Denn allmählich überwand ihn Melanchthons Geist, Luther gab nach, gezwungen durch die „Nöte der Kirchenleitung"; es folgte die Zeit der „Verkümmerung der ursprünglichen Ideen Luthers",[2]) des „Zurückkriechens" in das katholische Lager. Diese Verkümmerung oder dieses Aufgeben des einst als wahr Erkannten läßt sich überall in den einzelnen Lehrstücken nachweisen, z. B. in der Lehre von Gott, vom Glauben, vom Verhältnis des Glaubens und der guten Werke. So hat Luther zwar „den richtigen Gottesbegriff eines Abälard aus dem Schutt der Vergangenheit geholt" und in jener Glanzzeit „den vollen Klang biblischen Gottesglaubens an den liebreichen Vater im Himmel wieder ertönen lassen", aber er „konnte ihn doch nicht vor dem nochmaligen Versinken unter den areopagitischen Gottesbegriff bewahren", ja „fiel auch selbst bald wieder in die Bande des alten Gottesbegriffs zurück".[3]) Hier ist dann Ritschl der Restitutor des Lutherschen resp. Abälardschen Gottesbegriffs gegenüber der „unbrauchbaren"[4]) Gotteslehre der Orthodoxie geworden. Auch der Glaubensbegriff Luthers ist dieser bedenklichen verschlechternden Rückbildung unterworfen gewesen. Der herrschenden Anschauung, daß der Glaube sich auf eine Lehre von göttlichen Dingen beziehe, hat Luther ein Ende gemacht mit seiner „befreienden Erkenntnis, daß der rechte Glaube Gottes Werk und Gabe sei". Aber doch hat er die althergebrachte Auffassung des Glaubens, daß derselbe ein menschliches Werk sei, „nicht gänzlich aufgegeben".[5]) Er hat die zwei entgegengesetzten Glaubensbegriffe, den evangelischen und katholischen, „zugleich vertreten oder mit ihnen gewechselt".[6]) So hat er schließlich

[1]) Kattenbusch, Stud. u. Krit. 1878, S. 223.

[2]) Kattenbusch S. 224; vgl. Herrmann, Buße, S. 30. 40.

[3]) Niebergall, Z. Th. K. VI (1897), S. 488 f.

[4]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., III, 56; vgl. S. 237. (Abgekürzt: Ritschl, R. u. V., gewöhnlich nach der 2. Aufl. citiert [2].)

[5]) Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott[3] (1896), S. 188 u. 182. (Abgekürzt: Herrmann, Verkehr.)

[6]) Gottschick, Die Kirchlichkeit der sogen. kirchlichen Theologie (1890), S. 36 Anm.

dem „Wiederaufkommen des katholischen Glaubensbegriffs“[1]) nicht wehren können. Ritschl hat das unterbrochene „Werk Luthers fortgesetzt“[2]) und den ursprünglichen Glaubensbegriff Luthers gegenüber einer in Orthodoxie und Pietismus verkommenen Theologie in seiner Reinheit wieder hergestellt.[3]) Nicht anders steht es in der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und guten Werken. Auch hier hat Luther seine Aufgabe nur unvollkommen gelöst. Denn er hat ja nicht klar zu machen gewußt, wie aus dem Glauben die guten Werke folgen. Luther ist auch hier auf der „Bahn der katholischen Überlieferung geblieben“. Darum „müssen wir die inneren Vorgänge, in denen das Leben des Glaubens sich zu sittlicher Thätigkeit ausbreitet, klarer entfalten“.[4]) Auch in der Versöhnungslehre ist Luthers Darstellung nicht einheitlich hinsichtlich der Frage nach der persönlichen Erhebung zur Zuversicht zu Gottes Güte unabhängig von der Gewißheit der durch Christum erworbenen Versöhnung.[5]) Aber ganz auffallend ist die „Gebrochenheit“ Luthers in seiner Lehre von der Buße! Im Kampf mit dem römischen Bußsakrament hat sich Luther durchgekämpft zu der „bahnbrechenden Erkenntnis“, daß die Reue aus der Liebe zum Guten entspringen müsse, überhaupt aus beseligenden Motiven; aber das „kräftige Auftreten dieser Gedanken, die im Mittelpunkt des Reformationswerkes hätten stehen sollen, bildet nur eine schnell vorübergehende Episode“. Der „Restaurator des alten Dogmas“ hat sich bald wieder „in den engen Gesichtskreis des römischen Bußsakraments zurückbegeben“.[6])

Aber während Ritschl und Harnack von einer „ungünstigen Wandlung“ und „verschlechternden Rückbildung“ der Lehre selbst reden,[7]) wollen Kattenbusch, Herrmann u. a., z. B. Stuckert, nur eine „Zurückstellung“, ein „aus den Augen Verlieren“ dieser Gedanken — nicht zwar für Luthers praktisches Verhalten, aber

[1]) Herrmann, Buße, S. 40.

[2]) Herrmann, Der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschls[2] (1896), S. 28.

[3]) Vgl. die Vorrede des 3. Bandes von Ritschls „Geschichte des Pietismus“.

[4]) Herrmann, Verkehr, S. 272 f.

[5]) Gottschick in Z. Th. K. VII (1898), S. 378.

[6]) Herrmann, Buße, S. 39 ff., S. 30.

[7]) Ritschl, R. u. V.[2] I, 198 f.

doch für die öffentliche Belehrung — gelten lassen, denn Luther habe seine ursprüngliche „richtige Erkenntnis nie ganz verleugnet", sondern eben nur „dieser Seite der Sache nicht fortdauernde Beachtung geschenkt" und sich „zu wenig darauf eingelassen".[1]) Für beide Auffassungen ist das Endresultat dasselbe: Der „aufmerksame" Beurteiler der Sachlage muß den völligen Rückzug auf die katholische Tradition zugestehen und kann in der späteren Bußlehre Luthers mit ihrer „Definition der Buße als eines bestimmten, einzelnen Aktes" nur eine „Doublette zum römischen Bußsakrament"[2]) erkennen.

Äußere und innere Gründe sollen die große Wandlung bezw. Zurückstellung verursacht haben: die „Nöte der Kirchenleitung",[3]) die „imponierende Stellung des alles beherrschenden römischen Beichtstuhles"[4]) und daher „Anbequemung an das Verständnis der theologisch-religiös Ungebildeten",[5]) (die angeblich Melanchthonische Rücksicht auf den gemeinen, groben Mann!).[6]) Oder man macht Luther dafür verantwortlich, der ja „noch ein so großes Erbe katholischer Theologie mit sich führte"[7]) und daher besonders in der Bußlehre eine gewisse „Befangenheit" zeigen soll, hervorgerufen durch die „altgewohnte Betrachtungsweise der katholischen Bußpraxis". Die letzte, eigentliche Ursache ist nach Herrmann „die nicht sichere Erfassung" jener großen Gedanken.[8]) So verschieden die Gründe, so verschieden wird der Zeitpunkt angegeben, von dem an die Verkümmerung der ursprünglichen Ideen Luthers eingetreten sein soll. Das deutlichste Zeugnis für den Rückfall in die römische Bußtheorie stammt, wie man meint, aus der Zeit der „Krisis in der Geschichte der Reformation": es ist der von Luther gebilligte „Unterricht der Visitatoren" Melanchthons (verfaßt 1527, herausgegeben 1528).[9]) Lommatzsch hat in einer Lehrentscheidung Luthers aus dem Jahre 1524 „das älteste Dokument einer veränderten Stellung zum

[1]) Kattenbusch, Stud. u. Krit. 1878, S. 227 f.; Herrmann, Buße, S. 30. 40; Stuckert, Die kathol. Lehre von der Reue (1896), S. 78 f.
[2]) Kattenbusch a. a. O. 231; Harnack, D.-G.[3] III, 749.
[3]) Herrmann, Buße, S. 30. 40.
[4]) Harnack, D.-G.[3] III, 716.
[5]) Ritschl, R. u. V.[2] I, 198.
[6]) Kattenbusch a. a. O. 227.
[7]) Herrmann, Verkehr, S. 45.
[8]) Herrmann, Verkehr, S. 44. 73. 30.
[9]) Herrmann, Verkehr, S. 53. 56; Ritschl, R. u. V.[2] I, 198.

Gesetz und eines Umschwungs in Luthers Ansicht“[1]) finden wollen. Doch schon in Luthers Stellung im Kampf mit den „Zwickauer Propheten“ erkennt Ritschl die deutlichen Anzeichen der eingetretenen Rückbildung, besonders in Luthers Brief vom 13. Januar 1522 an Melanchthon.[2]) Herrmann geht sogar bis ins Jahr 1520 zurück, da er bereits in der Schrift De captivitate Babylonica die noch in der Leipziger Disputation siegreich gegen Eck verteidigte richtige Erkenntnis von der Reue als verleugnet zugestehen muß.[3]) Ganz unvermengt mit anders lautenden Aussprüchen findet sich nach ihm die rechte Bußlehre Luthers eigentlich nur in dem Sermo de poenitentia von 1518 und in einigen auf der Höhe desselben stehenden Sätzen.[4])

Gegenüber dem Verfahren, kurzer Hand von Rückfall, Wechsel in der Anschauung, Zurückstellung einer als wahr erkannten Lehre aus Opportunitätsrücksichten u. s. w. zu reden, dürfte es nicht unangebracht sein, auf einen Ausspruch Ritschls hinzuweisen, den dieser gegen Heppe, den Verteidiger der Melanchthonischen Unionskirche, gethan hat, als derselbe allzukühn den Abfall von der früheren, ursprünglichen Richtung des Protestantismus zur lutherischen Kirche behauptete: „Was vorläufig als Abfall von der Vergangenheit oder als Bruch mit derselben *erscheint*, darf man in der Erforschung der Geschichte nicht als eine vollständige Thatsache hinnehmen oder für dieselbe ausgeben. Vielmehr legt ein solcher Schein gerade die Aufgabe nahe, durch genauere Erforschung der Thatsachen dasjenige festzustellen, was ihm zuwider und was geeignet ist, ihn aufzuheben.“[5]) Nach diesem Grundsatz für jede historische und dogmenhistorische Untersuchung ist ein Urteilen auf den bloßen Schein hin doch vor allem bei einem Manne wie Luther zu vermeiden, dessen Aussagen stets nach Zeit, Umständen, Veranlassungen, Gegnerschaft beurteilt werden

---

[1]) „Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus“ (1879), S. 64. 334 ff.

[2]) Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, in Jahrbb. f. protest. Theol. XVIII (1892), S. 249; Ritschl, R. u. V.[2] III, 151; vgl. Gottschick, Z. Th. K. I (1891), S. 255.

[3]) Herrmann, Buße, S. 44 u. 68.

[4]) Herrmann, Buße, S. 55.

[5]) Ritschl, Entstehung der luth. Kirche, in Z. K. G. (Brieger) I (1877), S. 51 f.

müssen. Man müßte denn wirklich Luther für einen Agricola halten, dessen Meinung genau zu ermitteln Herrmann für unmöglich hält, weil offenbar Agricola selbst sie nicht gewußt habe![1]) Es hat darum, abgesehen von Lehrdarstellungen bei Köstlin und Th. Harnack,[2]) besonders Kawerau[3]) gegenüber Lommatzsch dargethan, daß sich sowohl Melanchthon in seinem „Unterricht" von 1527, wie auch Luther in seinem Gutachten von 1524 auf derselben Linie der auch vorher schon nachweisbar vertretenen „rechten Lehre" bewegten. Auch Loofs[4]) hat jene Auffassung von dem Wechsel in Luthers Lehrweise, die er noch in den ersten beiden Auflagen seiner Dogmengeschichte vertreten hat, in der dritten vom Jahre 1893 so gut wie völlig aufgegeben. Vor allem aber muß als der Ertrag der beziehentlich der historischen Seite unserer Streitfrage völlig überzeugenden Arbeit von Lipsius über die Lehre Luthers von der Buße[5]) der Nachweis angesehen werden, daß eine einschneidende Wandlung in Luthers Lehre nicht stattgefunden hat.

Dürfen wir die Frage nach einem Umschwung in Luthers Lehranschauung als erledigt ansehen und getrost mit einem runden Nein beantworten,[6]) so ist damit noch keineswegs die Schwierigkeit beseitigt, die in Luthers Bußlehre so deutlich zu Tage tretenden, stark voneinander abweichenden Ausführungen auszugleichen. Die bisher gebotenen, sehr verschiedenen Lösungsversuche haben noch kein befriedigendes Resultat geliefert. Die einen begnügten sich damit, in der Anfangszeit zwei nebeneinander herlaufende Gedankenreihen in Luthers Bußlehre anzunehmen, so daß Luther bald die gesetzlichen, erschütternden, bald die evangelischen, beseligenden Motive stärker betont habe. Diese Verschiedenheit begründet man teils mit den jedesmal anders ge-

---

[1]) Herrmann, Buße, S. 59.

[2]) Th. Harnack, Luthers Theologie, 2 Bde., 1862. 1886; Köstlin, Luthers Theologie, 2 Bde., 2. Aufl., 1882; vgl. auch Realencykl. von Herzog-Hauck, 3. Aufl., unter „Buße", III, 591.

[3]) „Beiträge zur Reformationsgeschichte", Festschrift zum 70. Geburtstage Köstlins, Gotha 1896, S. 614.

[4]) Leitfaden der Dogmengeschichte, 3. Aufl. 1893, S. 354 ff., § 78, 3a.

[5]) Jahrbücher für protestantische Theol. XVIII (1892), S. 164—340 (Separatabdruck v. 1892).

[6]) Vgl. noch Kawerau in Deutsche Litteraturzeitung 1893, Nr. 42, 1315.

arteten Verhältnissen, teils mit dem verschiedenen Einflüssen ausgesetzten Entwicklungsgang Luthers, der erst in verhältnismäßig später Zeit in eine ruhige, einheitliche, sichere Erfassung dieser Lehre einmündete. So meint Lommatzsch, daß Luther den einst mit Begeisterung aufgenommenen Gedanken, die Buße müsse mit der Liebe zur Gerechtigkeit anfangen, fallen gelassen habe, weil er eben eine mehr in der Peripherie liegende Errungenschaft seiner mystischen Entwicklung war. Abgesehen davon, daß sich die letzte Behauptung nicht als richtig erweist (vgl. z. B. E. A. 31, 183 ff.),[1]) genügt doch die einfache Nebeneinanderstellung zweier verschiedener Gedankenreihen bei einer so langen Zeit (bis 1524) nicht für eine theoretische Lehrdarstellung. Die anderen wollen keinen Dualismus in Luthers Lehre, müssen daher unlösbare Widersprüche zugestehen. Um aber diese als möglichst unbedeutend hinzustellen, greift man zu dem Mittel, in Luthers Leben eine Episode anzunehmen, in welcher er in besonders starker Weise die Anschauung vertritt, daß die Buße aus evangelischen Motiven herzuleiten sei.

Diese Auskunft giebt uns auch die neueste Beurteilung unseres Problems in Seebergs Dogmengeschichte[2]): Es müsse unterschieden werden zwischen der Anfangsreue, welche vom Gesetz geweckt werden müsse, und der Vollreue des Christen, die aus Glaube und Liebe hervorgehe; bei der letzteren komme das Gesetz nur als ein Kontroll- und Sicherheitsapparat in Betracht (S. 233). Zugegeben, die Behauptungen über die Christenbuße beständen zu Recht, so lassen sich doch Luthers Ausführungen nicht in dieses Schema eingliedern. Seeberg hält daran fest, daß Luther in den Jahren des Ablaßstreites auch die Anfangsbuße des christlichen Lebens nicht selten vom Glauben und der Liebe abhängig gemacht hat[3]) (S. 221). So kommt er dazu, eine

---

[1]) Vgl. Frank, „Dogmatische Studien", 1892, S. 117 (unter „Gesetz und Evangelium").

[2]) II. Hälfte 1898, § 66 u. 67, bes. S. 220 f. 231 f.

[3]) Die Richtigkeit dieses Zugeständnisses stellen wir jedoch in Frage, wie später gezeigt werden wird. Hier sei nur bemerkt, daß gerade die von Seeberg als Beleg für obige Behauptung citierte Stelle aus de capt. Babyl. von Herrmann (Buße S. 44) als erstes Zeugnis *gegen* jene in den Jahren des Ablaßstreites vertretene richtige Anschauung von der Buße gekennzeichnet wird (vgl. S. 5 unserer Arbeit).

Episode, nämlich den Beichtstreit in den Jahren 1518/19, anzunehmen, in welcher Luther „den religiösen Prozeß im Christen mit dem Glauben und der Liebe beginnen und erst hieraus die Reue erwachsen" lasse (S. 233). Es begreife sich diese letztere Betrachtungsweise „aus dem Bestreben, nur die Vollreue im Christenstand zu haben und jede Analogie zur Attrition zu vermeiden". Die zweite Begründung ist sicher richtig, da Luther im Kampfe gegen die römische attritio mit einer gewissen Einseitigkeit die Erwähnung der erschütternden Bußmotive, z. B. der Gewissensschrecken, beiseite gelassen hat, weil bei dem scholastisch gebildeten Christen sofort sich der Nebengedanke des menschlichen Werkes, der selbstgemachten Vorbereitung auf die Buße, einschleichen konnte. Aber wie sollen wir Seebergs Worte verstehen, Luthers Bestreben sei es gewesen, „nur die Vollreue im Christenstand zu haben"? Warum vermied es Luther in dieser Episode so ängstlich, die von ihm *auch* vertretene, durchs Gesetz gewirkte Anfangsreue zu erwähnen? Wir werden uns darüber nicht länger wundern, wenn wir hören, wie Seeberg die Anfangsreue bei Luther einschätzt. Schließlich hat Luther nach Seeberg in seiner Anfangsreue nur ein „Pendant zu der attritio hergestellt", da sie ihm „letztlich ein Thun dessen quod in se est war" (S. 235). Bei dieser Schätzung allerdings war es z. B. einem Gegner wie Eck gegenüber geraten, diese Anfangsreue zu verleugnen und nur die Vollreue im Christenstande zu analysieren, da Luther in diesem Falle leicht jede Analogie zur Attrition vermeiden konnte. Die Kampfesweise Luthers in der Disputation unterliegt aber dann derselben Beurteilung, die ihr Herrmann[1]) hat zu teil werden lassen, daß nämlich Eck nur verletzt wurde, ohne belehrt und widerlegt zu sein, da ja die Gegner aneinander vorbeischossen, weil sie verschiedene Ziele, jener die Vollreue, dieser den Bekehrungsprozeß im Auge hatten. Faßt man den Unterschied zwischen Anfangs- oder Gesetzesreue und Vollreue in der angegebenen Weise, daß nur diese ein Werk der Gnade sei, jene eine mit oder ohne Unterstützung der Gnade vom Menschen in sich hervorgerufene Reue sei, dann muß man, um konsequent zu sein, es bedauern, daß Luther später die Gesetzesreue so sehr in den Vordergrund treten ließ. Schließlich ist bei dieser Betrachtungsweise der Bußlehre Luthers der Behauptung

[1]) Buße, S. 44.

einer „Verkümmerung" der ursprünglich vertretenen Meinung Thür und Thor geöffnet; denn Luther hat sich danach je länger je weniger der Anerkennung der Berechtigung der Gesetzesreue — natürlich als einer von Menschen als Vorbereitung auf die rechte Reue gethanen — verschließen können auf Grund „ähnlicher Erwägungen, die den Scholastikern die Attrition abnötigten" (S. 235 vgl. S. 118). Einen Unterschied zwischen der scholastischen attritio und der Lutherschen Gesetzesreue konstatiert Seeberg jedoch: er bestehe darin, daß Luther in keiner Weise seiner Anfangsreue „den Charakter als Verdienst beimaß" (S. 235 Anm.). Damit wird der Unterschied aber nicht mehr als ein principieller hingestellt, sondern nur als ein gradueller. Das Streben des Menschen wird dann nicht belohnt, wenn ihm der Charakter des „Verdienstes" abgesprochen wird.

In anderer Weise wird die strenge Unterscheidung von Bekehrungs- und Christenbuße als Ausgleichsmittel der verschiedenen Aussprüche Luthers über die Buße von Lipsius[1]) angewendet. Wir haben nach Lipsius stets zu fragen: was versteht Luther unter poenitentia? Meint er die Bekehrungsbuße, so sind ihm die gesetzlichen Motive die reuewirkenden. Redet er aber von beseligenden Motiven, von der Liebe zur Gerechtigkeit u. s. w., dann kann er nur den Christen im Gnadenstande im Auge haben, dann ist ihm poenitentia die tägliche Christenbuße, d. h. Heiligung, die natürlich den Glauben zur Voraussetzung hat. Allerdings sind bei der Christenbuße die Schrecken des Gesetzes als Motive nicht auszuschließen, aber sie gehen nur den Erfahrungen der göttlichen Barmherzigkeit parallel und dienen zur tieferen Sündenerkenntnis, während sie bei der Bekehrungsbuße der Erweckung des Glaubens an die göttliche Barmherzigkeit vorangehen. (Vgl. S. 190. 271. 289. 210.)

Dieselbe Erklärung für die Unklarheiten in Luthers Bußlehre bietet uns Sieffert[2]): daß Luther bald die evangelischen Motive, bald die gesetzlichen als bußwirkend hervorhob, liegt an der zu wenig scharf durchgeführten Scheidung zwischen Bekehrungsbuße und täglicher Buße des Christen.

---

[1]) Luthers Lehre von der Buße, in Jahrbb. f. prot. Theol. XVIII (1892).

[2]) In dem Vortrag: Die neuesten Forschungen über Glaube und Buße, in Zeitschr. f. Pastoraltheol. „Halte, was du hast" XIX (1896), Nr. 11 (August).

Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Unterscheidung eine Hineintragung fremder Gedanken in Luthers Darstellungen ist, ein Systematisieren, welches Luther völlig fern gelegen hat. Luther hat nie angedeutet, daß er an dem einen Orte die conversio impii meine, und bei anderen Gelegenheiten, wo, wie z. B. bei den Verhandlungen mit Eck, ein solcher Hinweis durchaus erforderlich gewesen wäre, nur von der Christenbuße spreche und die conversio impii principiell ausschließe. Aber gerade in diesem Streite redet Luther gelegentlich wieder so, als ob er die conversio impii beschreiben wolle, wie Lipsius selbst zugesteht (S. 235). Außer diesem Zugeständnis sieht sich Lipsius noch zu zwei Einschränkungen genötigt: erstens überträgt Luther gar oft das, was er von der sittlichen Erneuerung des Christen im Gnadenstande gesagt hat, auf die Buße als Vorbereitung auf den Empfang der Absolution, oder er verschmilzt vielmehr beides (S. 224 f.). Und doch nimmt ja — nach Lipsius — die poenitentia sacramentalis denselben Verlauf wie die conversio impii, während man dies doch nicht *ohne weiteres* von der täglichen Buße des Christen im Gnadenstande behaupten kann (S. 217 f.). Zweitens behandelt Luther durchgängig die geistlichen Anfechtungen und Versuchungen unter dem Gesichtspunkt der Buße, und zwar der conversio impii, da bei ihnen der innere Vorgang, wie bei der Bekehrung, ein Geführtwerden von einem an Verzweiflung grenzenden Zustande zu dem des Friedens ist. Überhaupt hält ja auch Lipsius streng daran fest, daß nach Luther der Weg, welcher von der Erschütterung durch das Gesetz zur Beseligung durch das Evangelium führt, bei Christen wie bei Nichtchristen derselbe ist (S. 190). Zudem stellt es Lipsius als Luthers Meinung hin, daß die gesetzlichen Motive die *stärkeren* bei der Christenbuße sind (S. 289). Und wenn Lipsius das Erschrecken vor der Sünde bei Unbekehrten wie Bekehrten immer durch das Gesetz bewirkt sein läßt und dieses Erschrecken stets dem Troste des Evangeliums vorhergehen läßt (S. 302 f.), so drängt doch alles darauf hin, auch bei der Christenbuße die erschütternden Motive *vor* die beseligenden zu setzen und jenen das *logische* prius zuzuweisen in der „steten Wechselwirkung aufeinander“ (S. 289).

Es berührt nun auch etwas eigentümlich, wenn Lipsius Luther retten will und ihm daher nur Unklarheit in der Unterscheidung zwischen Christen- und Bekehrungsbuße zur Last legt,

dagegen Melanchthon preisgiebt, der nach seiner Meinung diese Unterscheidung einfach hat fallen lassen. Seit den Visitationsartikeln hat sich bei Melanchthon nach Lipsius das Mißverständnis festgesetzt, als ob von der conversio impii ohne weiteres gelten könne, was Luther allerdings von der Herzenserneuerung des Christen, aber auch nur von dieser Buße des Christen, behauptet hatte (S. 263). In der Apologie soll er beides völlig miteinander identifiziert (S. 297. 300), ja überhaupt die conversio nicht bloß der regeneratio, sondern auch der renovatio gleichgesetzt haben (S. 301. 302).

Wir können hier natürlich nicht auf die principielle Frage eingehen, inwieweit sich die Vorgänge bei der Christenbuße und Bekehrungsbuße berühren und in welchen Stücken sie voneinander abweichen. Wir versprechen uns aber auch keine bessere Förderung der Verhandlungen, wenn wir, wie Herrmann rät,[1]) die Frage zur Entscheidung bringen, ob Luther die conversio impii und die Christenbuße als inhaltlich gleiche oder verschiedene Vorgänge angesehen habe. Denn es dürfte in Luthers Aussagen Weniges gefunden werden, das in dieser Frage von entscheidender Bedeutung wäre, da Luther diese Untersuchung durchaus nicht interessiert. Die psychologische Zergliederung des Prozesses der Heilsaneignung, wie diese im Verlaufe der Bekehrung oder der Christenbuße zustande kommt, hat Luther völlig fern gelegen. Lipsius hat selbst herausgefühlt, daß Luther die Unterscheidungsmerkmale zwischen den zwei so scharf zu trennenden Arten der Buße zu wenig hervorgekehrt habe. Darum hätte er gern eine Zuhilfenahme des Begriffes der gratia praeveniens bei Luther gewünscht (S. 302 vgl. 235). Aber Luther hat nun einmal so wenig wie Melanchthon von diesem Gebrauch gemacht. Wir fügen hinzu, daß Luther wohl diesen Ausdruck kennt und, wie wir noch sehen werden, bei Gelegenheit verwendet, doch gleichsam nur zur Veranschaulichung; aber er war weit davon entfernt, auf diesen schillernden Begriff aus der Scholastik seine Bußlehre aufzubauen.

Doch Lipsius selbst hat nicht näher angedeutet, wie sich nun auf diesem Wege die Schwierigkeiten bei der Ausgleichung der

---

[1]) In der Recension der Arbeit von Lipsius in der Theol. Litteraturztg. 1893, Nr. 1, S. 17 ff.

Lutherschen Ausführungen lösen, warum denn eigentlich dieser Begriff der gratia praeveniens zur Begründung der Buße festzuhalten ist. Denn es wird nicht klar, welcher Art der dem Verlangen nach religiöser Versöhnung in der Seele vorausgehende ethische Vorgang ist (S. 302), welcher auf eine besondere Wirkung der gratia praeveniens zurückgeführt werden muß.

Die von Lipsius angewandte Unterscheidung zwischen Christenbuße und Bekehrungsbuße ist natürlich an sich richtig und in einzelnen Fällen auch bei Luthers Ausführungen zutreffend, aber sie ist nicht von Luther beabsichtigt. Die leitenden Gesichtspunkte bei seinen Darstellungen sind andere; Luther macht andere Unterschiede in der Art der Buße und deutet sie auch an.[1])

Diesen Lösungsversuchen stellt sich aufs schroffste entgegen der von Herrmann gebotene.[2]) Doch vor der Beschreibung desselben müssen wir mit einigen wenigen Strichen Herrmanns Bußlehre zeichnen, die er ja wenigstens in ihren Grundzügen mit der Autorität Luthers decken zu können glaubt:

Die Reue ist Empfindung sittlicher Not. Sie entsteht von selbst aus der rechten inneren Verfassung, in welche die Seele versetzt wird, wenn der Mensch mit der Macht des Guten in Berührung kommt. Dies geschieht in dem einfachen Erlebnis des sittlichen Verkehrs, wenn die Lichtgestalt eines guten Willens in den Dunstkreis der Sünde tritt. Sobald der Mensch dieser Wirklichkeit des Guten nicht aus dem Wege geht, sondern sich in Ehrfurcht davor beugt, steht er im Anfang des Glaubens und der Reue. Denn in dem Angezogenwerden von der persönlichen Erscheinung des Guten liegt der Keim des Glaubens. Da das Gemüt für den Glauben erschlossen ist, entwickelt sich dieser Keim des Glaubens weiter, sobald er in seiner Umgebung die nötigen Lebensbedingungen findet. Dies ist der Fall, wenn der Mensch mit der christlichen Gemeinde in Berührung kommt. An der Thatsache, auf welcher der Glaube der christlichen Gemeinde ruht, an der historischen Person Jesu, richtet sich der Anfangsglaube dann zum vollen christlichen Glauben auf. In dieser Entwicklung des Glaubens tritt nun die Reue unwillkürlich auf; sie begegnet uns auf diesem Wege wie ein

[1]) Vgl. hierzu das Genauere weiter unten.

[2]) In Herrmann, Buße, vgl. bes. S. 45. 64 f. 75 f. 79. 80 f.

Widerfahrnis, das über uns kommt, als eine gegenwärtig empfundene Not. So ist die Reue stets und allein motiviert durch eine innere Anteilnahme an dem Guten. Sie entsteht in uns, wenn unter dem Eindruck der Macht des Guten der Glaube in uns aufflammt. Denn wir bekommen dabei eine Ahnung von dem, was wir sein sollten, und empfinden nun erst, was wir sind. Diese Erfahrung macht der sittlich weit geförderte Christ in derselben Weise, wie der „Unerlöste", der zum ersten Male dem Verständnis des sittlich Guten erschlossen wird. Es ist also für den Charakter einer rechtschaffenen Reue gleichgültig, auf welchen Zeitpunkt man sie verlegt, ob in den Anfang oder Fortgang des Christenlebens. Denn die Buße eines Christen ist immer Bekehrungsbuße, ein schmerzvolles Hindurchbrechen zu einem bisher nicht gekannten Licht. Inhaltlich sind die beiden Vorgänge nicht verschieden. Die Reue muß eben, weil sie durch innere Anteilnahme am Guten motiviert ist, aus dem Glauben hervorgehen, und zwar in jedem Falle. Durch eine solche Reue wird aber der an die Macht des Guten glaubende Mensch unfehlbar geführt zu dem Erlebnis der Erlösung, welches eben in dem ihn ganz durchströmenden Gefühl besteht, daß alle sittliche Not für den Christen überwunden ist, da er ja Gott als den uns liebenden erkannt hat.

Diese Auffassung von der Buße basiert natürlich durchaus auf dem eigentümlichen Glaubensbegriff, wie er von Ritschl vorgezeichnet ist.[1]) Herrmann sagt[2]):

Nur wenn man unter dem Glauben nichts weiter versteht, als das Innewerden Gottes als einer dem Menschen sich kundgebenden Macht, erscheint er als eine lautere Gabe Gottes. Sobald er in seinem Werden mit Lehren belastet wird, deren Wahrheit er erst erleben muß, wird er eine Frucht menschlicher Anstrengung. Es ist darum unmöglich, die Reue aus dem Glauben abzuleiten, wenn derselbe schon im Besitze der hohen Gedanken, in welchen sich das innere Leben des Erlösten entfaltet, gedacht wird, und wären es auch nur die Grundgedanken, die man in dem Begriff des „allgemeinen Glaubens" zusammenfaßt, die Vorstellung, daß es einen Gott giebt, der die Sünde straft. Darum haben die Reformatoren schon in dem „Unterricht der

---

1) Vgl. Ritschl, R. u. V.[3], III, 557.

2) Herrmann, Buße, S. 53.

Visitatoren“ in der Fassung des Glaubens sich der Anlehnung an die bequemere katholische Vorstellung des gewohnheitsmäßigen Fürwahrhaltens von Glaubenssätzen schuldig gemacht. Und wenn Luther wie Melanchthon erklären konnten, sie wären mit dem Satze: daß für die rechte Reue der Glaube nötig sei, „daß Gott sei, der da drewe, gebiete und schrecke“, bei ihrer bisherigen Lehre geblieben, so ist das eine arge Selbsttäuschung, die nur so zu erklären ist, daß die anfangs mühsam errungene Erkenntnis von dem Wesen des Glaubens und der Reue von ihnen nicht sicher erfaßt und gewürdigt worden ist. Die Reue wird wieder zu einer Aufgabe des Sünders, da für ihre Entstehung nur zwei Faktoren in Betracht gezogen werden, nämlich das Gesetz und die Bereitwilligkeit des Sünders, auf die Forderungen und Drohungen desselben zu hören. Der Abweg zur contritio violenta des römischen Bußwerkes wird sofort eingeschlagen, wenn die Reue dargestellt wird als eine, die von dem Schmerz über die Sünde ihren Ausgang nimmt, oder von der Sorge um der Seelen Seligkeit (S. 34. 37. 49). Der Ausgangspunkt für die Reue darf durchaus nicht in die Erschütterung, die durchs Gesetz gewirkt ist, gesetzt werden, sondern allein in etwas von außen her an den Menschen Herandringendes, in die wohlthuenden Berührungen des Guten.

Mit dieser vollständig fertigen Konstruktion der Bußlehre tritt Herrmann an die Ausführungen Luthers heran und findet in gelegentlichen Äußerungen Luthers, die äußerlich an seine Sätze anklingen, Belege dafür, daß Luther für die Entstehung der Reue auch nur beseligende Motive gefordert habe. Man soll sich nach Herrmann keinenfalls auf Luther berufen, wenn man die gesetzlichen Motive für das Werden des neuen Menschen als fruchtbringende behaupten will. Luther sei sich darin konsequent geblieben,[1]) daß auf dem „Weg zur Erlösung“ eine durch das Gesetz gewirkte Sündenempfindung nicht das erste ist. So oft daher Luther von den terrores conscientiae rede, überhaupt von gesetzlichen Motiven, habe er das „Erlebnis der Erlösung“ im Auge, in welcher die Empfindung sittlicher Not das erste sei, das sentire peccata. Zur Schärfung dieser Empfindung sei die

[1]) S. 61 f.; vgl. die Kritik der Lipsiusschen Arbeit in Theol. Litteraturzeitung 1893, Nr. 1.

Gesetzespredigt förderlich, die terrores blieben uns nicht erspart (S. 34 vgl. 61 f.); nur hätte Luther damit nicht Anweisungen geben wollen, wie der Sünder auf den Weg zur Erlösung komme (S. 61 Anm.). Es sei ein schwerer Mißgriff Ritschls gewesen, daß dieser in der Forderung des cor contritum und der terrores die Gefahr des Rückfalles in die attritio habe anbrechen sehen. Man müsse nur beachten, daß hier Luther von dem „Erlebnis der Erlösung" rede, bei welchem es immer durch eine innere Erschütterung hindurchgehe.

Wir haben in dieser Herrmannschen Darstellung der Bußlehre Luthers einen Lösungsversuch der so verschieden klingenden Sätze Luthers über das Wesen der Buße. Luther hat sich danach nicht mehr widersprochen, wenn er an gewissen Stellen nur die evangelischen Motive als die wahre Buße wirkenden gelten lasse und andernorts Erschütterung, Schmerzempfindung des Reuigen fordere. Hier redet er, meint Herrmann, von dem „Erlebnis der Erlösung", dort zeigt er, wie der Mensch auf den „Weg zur Erlösung" gelange.

Aber was ist der Erfolg dieses Ausgleiches? Zunächst äußerlich angesehen: Herrmann hat auf die historische Untersuchung von Lipsius hin entgegen seinen Behauptungen in dem Aufsatz „Die Buße 2c."[1]) zugegeben, daß Luther allerdings nur einmal, in dem Sermo de poenitentia von 1518, sich eingehend über den Weg zur Erlösung oder über die Entstehung des Glaubens ausgesprochen habe. Hier habe er jedoch klar bezeichnet, was allein auf allen Stufen des Christenlebens ein incipere poenitentiam bewirken kann, nämlich daß nur durch ein persönliches Leben, das reiner, stärker ist als er selbst, ein Mensch sittlich gehoben werden kann. Abgesehen von einigen vereinzelten Andeutungen, die zeigen, daß Luther jene Erkenntnis nicht absolut verloren habe, sei Luthers ganzes Interesse darauf gerichtet gewesen, eine Beschreibung des Erlebnisses der Erlösung zu geben mit ständiger Wiederholung der „einfach selbstverständlichen" Erscheinungen. Zudem trete das Aufgeben der als wahr erkannten Auffassung vom Wesen der Reue schon sehr zeitig ein, vom Jahre 1520 an.

Wenn man sodann inhaltlich die Übereinstimmung des von Herrmann gezeichneten „Weges zur Erlösung" mit dem von

[1]) Theol. Lttztg. 1893, S. 17 f.; vgl. „Buße" S. 62 unten.

Luther beschriebenen Anfang der Bekehrung — wie er sich angeblich im Sermo de poenitentia von 1518 dargestellt findet — vergleicht, so ergeben sich doch schon erhebliche Abweichungen. Luther macht nicht die geringste Andeutung, daß er in jenem einfachen Erlebnis des sittlichen Verkehrs, welches den Anfang der Bekehrung macht (S. 63), ein „Werk der Gnade“ (S. 49. 50), „des Heiligen Geistes“ gesehen hat. Darauf muß aber Herrmann so sehr Gewicht legen, damit die Entstehung des Glaubens nicht als auf „natürliche“ Weise erfolgend angesehen werde. Darum betont er auch so stark, daß der Eindruck, den das um uns her verwirklichte Gute auf uns macht (S. 50), uns als „eine Offenbarung“ ergreifen muß. Die „Liebe zur Gerechtigkeit“, der Boden für die Entstehung der Reue, soll nach ihm als „etwas Neues“ (S. 65 vgl. 63) in der von der Sünde befangenen Seele geboren werden. Diese Sätze, die eine Schutzwehr gegen semipelagianische Ausdeutung der Herrmannschen Darstellung bilden sollen, werden schwerlich aus der Lutherschen Beschreibung belegt werden können. Luther kennt als Träger der göttlichen Offenbarung einzig und allein das Wort und läßt die göttlichen Einwirkungen vermittelt sein durch das geisterfüllte Gesetz, welches die Erkenntnis der Sünde wirkt. Nach Herrmann bedarf es nicht dieser Vermittlungen, da ja „der Heilige Geist die Erlösung nicht durch Fingerspitzen, Zauberformeln und Gebräuche wirkt, sondern durch Erweisungen persönlichen Lebens“.[1]) Dann wird aber die Art der göttlichen Einwirkungen entweder als eine mystisch-übersinnliche gedacht, und die Verantwortlichkeit des Menschen im Falle der Nichtwirksamkeit jener Eindrücke geht verloren, oder die Verschiedenheit der Wirkungen jener Berührungen mit der Macht des Guten liegt in der natürlichen Sittlichkeit des Menschen begründet. Die Ritschlsche Theologie hat ja auch an die Stelle des göttlichen Gesetzes das von dem Willen des natürlichen Menschen produzierte Sittengesetz gesetzt und kommt daher zur Indifferenzierung des natürlich und geistlich Guten. Nach ihr ist eine besondere Wirkung des Gesetzes zum Zweck der Sündenerkenntnis vor der „Erlösung“ nicht nötig, da ja der „Unerlöste“ bereits ein „sittlich reger Mensch“[2]) oder auch ein „gewissenhafter Mensch“[3]) ist, der ohne weiteres jenes Erlebnis

[1]) Theol. Lttztg. 1893, Nr. 1.

[2]) Herrmann, „Der evang. Glaube ꝛc.“, 2. Aufl., S. 27 u. 22.

[3]) Herrmann a. a. O. S. 21.

im sittlichen Verkehr als die Berührung durch eine überweltliche Macht des Guten versteht.

Diese flüchtigen Andeutungen mögen genügen, um die Verschiedenheit der Lutherschen und Herrmannschen Beschreibung der Entstehung des Glaubens und der Reue zu kennzeichnen. Der Herrmannsche Lösungsversuch kommt überhaupt auf eine Verkehrung der Lehre Luthers hinaus, während der Lipsiussche nur unbefriedigend ist, weil er falsche leitende Gesichtspunkte in die Ausführungen Luthers hineinträgt.

Die Streitfrage zwischen Lipsius und Herrmann ist durch den Tod des ersteren beendet worden. Sie ist eingehender besprochen worden von Sieffert und de Vries van Heyst,[1]) die beide sich im wesentlichen auf die Seite von Lipsius stellen, ohne daß durch ihre Darlegung neue Momente von Bedeutung zum Bilde der Bußlehre Luthers hinzukämen. Die Ausführungen Stuckerts[2]) über Luthers Bußlehre bedeuten keinen Fortschritt gegenüber Herrmann; sie bewegen sich durchaus auf der von seinem Lehrer vorgezeichneten Linie. Die Beurteilung der Herrmannschen Bußlehre durch Feyerabend[3]) behandelt nur die dogmatische Seite der Streitfrage und berührt die Lutherschen Darstellung kaum.

Es wird darum im folgenden die Herrmannsche Darstellung der Lehre Luthers unter allen Vorarbeiten am meisten Berücksichtigung finden, da sie ja den Anspruch erhebt, Luthers Grundgedanken am klarsten wiedergegeben zu haben, und zu diesem Anspruch nach Harnacks (D.-G.[3], III, 703) Urteil auch berechtigt ist: „Die Darstellung der Religion Luthers ist bei Herrmann die zutreffendste.“ Ob dies Urteil allerdings für uns in Geltung bleiben darf, wird sich im Verlauf unserer Arbeit zeigen.

---

[1]) In „Theologische Tijdschrift“, Leiden, Jahrgang 1893, S. 139 ff. Er identifiziert auch wie Lipsius die „wahre“ Buße mit der Christenbuße.

[2]) „Die katholische Lehre von der Reue“ 1896.

[3]) „Glaube und Buße“, K. W. F., Riga 1893.

Erster Teil.

Es ist das alte Problem des antinomistischen Streites, vor welches wir uns bei Betrachtung der Bußlehre Luthers gestellt sehen: Wenn nach Luthers Lehre die Reue aus der Liebe zur Gerechtigkeit, aus dem Glauben hervorgehen soll, wie können dann gesetzliche Motive für eine rechte Reue als wirksam in Frage kommen? Als Luther in der Zeit der Kirchenvisitation so sehr auf die Gesetzespredigt drang, fühlte sich Agricola genötigt, den Kampf aufzunehmen und den ursprünglichen Luther gegen den jetzigen auszuspielen. Ritschl hat trotz der ernsten Warnung Luthers, sich vor dieser Bußlehre mehr als vor dem Teufel zu hüten, den Agricola in aller Form wieder zu Ehren gebracht und sogar dessen ungestüme Forderung der Abschaffung aller Gesetzespredigt, die nur zermalmende Kraft habe, für den Christen mit vertreten. Herrmann erklärt (Buße, S. 57 ff. 60), daß Ritschl mit Unrecht Agricola zum Erneuerer der ursprünglichen Lehre Luthers gemacht habe, wozu er „sich durch den Gleichklang der Worte habe verleiten lassen". Er giebt darum den über seine Aussagen sich selbst nicht klaren Agricola auf, da derselbe ja nur fleischliche Sicherheit in dem rechtfertigenden Glauben suchte und für den auf der Höhe des Christenglaubens stehenden Menschen des Gesetzes überhaupt nicht mehr zu bedürfen glaubte; dieses sei doch aber, meint Herrmann, dem Menschen noch nötig, um bei dem Erlebnis der Erlösung die sittliche Not recht zu erkennen. Allerdings der leitende Grundgedanke in der Kritik Agricolas sei durchaus richtig gewesen, daß nämlich eine Reue, die vom Schmerz über die Sünde ihren Anfang nehme, nicht die rechte sein könne, also erschütternde Motive für die Entstehung der Reue durchaus auszuschließen seien. Nur die Anwendung dieses echt lutherischen Satzes in dem damaligen Streit, wo es sich gar nicht um die Frage nach dem Wege zur Erlösung handelte, sei eine falsche

gewesen. Durch diese arge Verwechslung sei er dann dahin geführt worden, das Gesetz völlig zu abrogieren und habe damit den Widerspruch Luthers gegen dieses „Teufelswerk" herausgefordert. Agricolas und Ritschls Fehler bestehe darin, daß sie die durch das Gesetz gewirkten terrores conscientiae gänzlich aus dem Leben des Christen verbannt wissen wollten; aber darin behielten sie Recht, daß dieselben für das Kommen auf den Weg zur Erlösung unwirksam, ja geradezu schädlich seien.

Um hier ein klares Urteil zu gewinnen, müssen wir uns Luthers Auftreten gegen Agricolas angeblich lutherische Aufstellungen ansehen. Herrmann giebt Köstlin recht, daß die Behauptungen Agricolas und der Römischen von dem Zurückkriechen Luthers daraus zu erklären wären, daß man nicht genau und vollständig aufzufassen pflegte, was Luther wirklich sagte (a. a. O. S. 59). Aber wenn die Unklarheit in den Köpfen seiner Gegner durch Nichtbeachtung der veränderten Fragestellung hervorgerufen war, so hätte Luther leicht diese Unklarheit durchschauen und ihr ein Ende machen können, indem er sie darauf hinwies, daß er jetzt gar nicht davon rede, wie der Christ auf den Weg zur Erlösung gelange, sondern nur die Berechtigung der Gesetzespredigt im Verlaufe des Christenlebens anerkannt wissen wollte, — eine Forderung, die ihm nur die ungestümsten Antinomer, wie Agricola, nicht zugestanden hätten. Man hatte aber den früheren Luther mißverstanden, weshalb sich nun der Widerspruch regte, als Luther behauptete, gerade in der Beantwortung der Frage: „wie man zu dem Glauben kommen soll", bei der „rechten, reinen Lehre", die er stets vertreten habe, geblieben zu sein. Die Gründe jenes Mißverstehens der anfänglichen Lehre Luthers sind daher ganz wo anders zu suchen, und zwar nicht allein in der mangelnden Auffassungsgabe der Gegner, sondern bis zu einem gewissen Grade auch in der nicht alle Mißdeutungen ausschließenden Darstellungsweise der Buße von seiten Luthers in seiner früheren Zeit. Wir sind in der glücklichen Lage, dafür einige Selbstzeugnisse Luthers zu besitzen. Im Eingang der Schrift wider die Antinomer sagt Luther,[1]) daß seine Ansicht in dem Lehrstück von der Buße nicht eine von Anfang an fertige gewesen sei, sondern daß er gerade hierin in der Ent-

[1]) E. A. 32, 6 ff.

wicklung fortgeschritten sei: „Ich habe erfahren müssen St. Peters Spruch: crescite in cognitione domini.“ Worin werden wir den Fortschritt in der damaligen Lehre Luthers im Vergleich zu seiner früheren erkennen müssen? Gerade darin, worin Agricola und Ritschl sowohl wie Herrmann eine Zurückstellung einer als wahr erkannten Erkenntnis finden, nämlich in der stärkeren Hervorkehrung der als Voraussetzung für jede wahre Buße notwendigen Erschütterung des Sünders durch das Gesetz. Es ist eine nicht zu verkennende Thatsache, daß von einer gewissen Zeit an — nehmen wir das von Kawerau festgelegte Jahr 1524 an — eine veränderte Wertung der Gesetzespredigt bei Luther eingetreten ist. Schon 1524 hat Luther geschrieben: „Gottes Gesetz ist nötiger zu predigen und zu treiben, denn das Evangelium.“ Und vollends in den späteren antinomistischen Streitigkeiten hat Luther seine Entscheidung schroff zu Gunsten des Gesetzes abgegeben, z. B. in der Schrift wider die Antinomer[1]): man müsse die Sünder durch des Gesetzes Schrecken zur Buße reizen, — gerade diese Wortverbindung: „zur Buße reizen“ werden wir in Luthers früheren Schriften kaum finden. Rein äußerliche Gründe für diese Erscheinung anführen zu wollen, seien es nun die „Nöte der Kirchenleitung“ oder die Rücksicht auf den gemeinen, groben Mann,[2]) dürfte bei Luther nicht genügen. Der Grund liegt tiefer: Luthers Lehrweise hatte sich abgeklärt und vervollständigt; er hob jetzt mehr die damals zurückgestellte Seite der Bußlehre, die Erfahrung der durchs Gesetz gewirkten terrores conscientiae vor jeder rechten Buße, hervor.[3])

---

[1]) E. A. 32, 6.

[2]) Dieser Ausdruck stammt übrigens nicht von Melanchthon (gegen Kattenbusch, Stud. u. Krit. 1878, S. 227 ff.), sondern von Luther nach E. A. 42, 112. Vgl. Kawerau, Deutsche Litteraturztg. 1893, Nr. 42, 1315 (Kritik der Arbeit von Lipsius).

[3]) Wir können darum in der Begründung der veränderten Wertung der Gesetzespredigt auch Kawerau nicht beistimmen, welcher den Fortschritt in der Lehrentwicklung Luthers in die veränderte Lehrstellung in der Frage nach dem Wesen der Kirche setzt: Luther sei erst jetzt zu dem empirischen Kirchenbegriff gekommen, angesichts der den größeren Teil der christlichen Gemeinde bildenden „Bösen“. An die Stelle der Gemeinde der Gläubigen sei ihm „die Welt“ getreten (Kawerau, Beiträge zur Reformationsgeschichte. Festschrift ꝛc. S. 60 ff.). — Sollte wirklich die pessimistische Beurteilung der Beschaffenheit der christlichen Gemeinde von nun an als etwas „Neues“ bei

Schon vor dem Auftreten des Antinomismus zeigt sich diese Nachholung des bisweilen früher Versäumten, weshalb wir dies als eine durch den Entwicklungsgang bedingte Klärung der Anschauungsweise Luthers behaupten. Aber aufs stärkste mußte Luther diese Seite der Sache hervorkehren, als unklare Köpfe wie Agricola aus teilweiser Nichterwähnung der gesetzlichen „dispositio“ die falsche Konsequenz zogen, daß Luther diese überhaupt für unnötig und hinderlich erkläre.

Wir sprachen von Abklärung und Vervollständigung der Lehrweise Luthers; damit ist Luthers frühere Ansicht keineswegs als eine falsche hingestellt, sondern nur als eine unfertige, nicht nach allen Seiten abgerundete. Es sei hier nur kurz auf einige Mängel hingewiesen: Luther hat oft von der absoluten Wertlosigkeit einer durch das Gesetz bewirkten Buße gesprochen; er hat es als die einzige Folge dieser Einwirkungen hingestellt, daß der Mensch zur „Galgenreue“ komme, da er aus Furcht vor Strafe sich den Schein gäbe, als liebe er Gottes Gebote, während er sie im innersten Herzen hasse. Für diesen Gedanken des Hasses der Gebote gebraucht er auch den positiven Ausdruck: die Sünde lieben. Entspricht das aber dem inneren Zustand eines Menschen, der durch das Gesetz die Schändlichkeit seiner Sünde erkannt, der den Schlangenbetrug der Sünde erfahren hat, die ihm statt Genuß Qual ausgezahlt hat? Wörtlich genommen ist der Satz, daß eine durchs Gesetz gewirkte Buße nichts taugt, nicht in allen Fällen zutreffend. Selbst Herrmann hat Feyerabend gegenüber „bereitwillig“ zugegeben[1]): Die Furcht, die in dem Sünder durch seine eigene Erwägung des Gesetzes und durch die Predigt des Gesetzes erregt wird, ist trotz ihres selbstsüchtigen Charakters nicht überhaupt wertlos; denn wenn auch diese Furcht die Fortsetzung der Sünde ist, so ist doch eine solche Entwicklung als von Gott gewollt anzusehen. Ferner hat Luther oft vom Gesetze im Sinne Agricolas gesprochen und ihm nicht nur das ζωοποιεῖν, sondern auch das ζῶον εἶναι abgesprochen. Durchaus nicht in allen

---

Luther zu konstatieren sein? Und bedingt nicht ein Wechsel in Luthers Auffassung von der Kirche eine Modifikation in seiner Bußlehre oder wenigstens eine Änderung des praktischen Verhaltens, welches nicht mehr ganz der ihm zu Grunde liegenden Lehre entspräche?

[1]) In der Kritik des Buches von Feyerabend, Glaube und Buße, Theol. Lttztg. 1894, Nr. 12, S. 323 ff.

Beziehungen richtig ist sodann bisweilen Luthers Schilderung vom Zustand des rechten Reuigen. Die Ausdrücke odium sui, abnegatio sui, resignatio sui, taedium vitae sind zum mindesten sehr mißverständlich. Die Forderung der reinen Gottesliebe ohne jegliche Beimischung von dem Verlangen nach dem himmlischen Gnadenlohn und der nötigen Furcht vor dem ewigen Richter ist nicht rein evangelisch. Überhaupt leiden die Ausführungen über die Motive des amor justitiae und poena timoris zur Buße an Unklarheit,[1]) die auf eine nicht völlige Durchdringung der Lehre zurückzuführen ist. Besonders unsicher sind die Bestimmungen über berechtigten, nutzlosen und sündigen timor servilis. Und hierüber haben wir wieder ein offenes Selbstzeugnis des „späteren" Luther über das Unfertige und Mangelhafte seiner nicht widerspruchslosen früheren Lehrweise: „Wir haben's zu scharf und spitzig gedeutet, wenn die Schrift von Gottesfurcht redet, daß wir allezeit haben große Unterscheid gemacht de timore filiali et servili."[2])

Wir finden also in Luthers früherer Bußlehre einerseits gewisse Mängel, die eine nicht abgeschlossene Erkenntnis verraten, andrerseits eine mehr oder weniger stark hervortretende Einseitigkeit in der Art der Darstellung. Die Gründe dafür sind nicht schwer anzugeben. Kommen bei Betrachtung der Bußlehre nicht so sehr die noch lange beibehaltenen Rüststücke aus der Scholastik in Betracht — infusio gratiae. der augustinische Justifikationsbegriff der Gerechtmachung, die Fassung des Glaubens als spes, als bittenden Glaubens im Gegensatz zur fiducia u. s. w.[3]) —, so ist der nicht durchweg heilsame Einfluß der Mystik[4]) in unserm Lehrstück deutlich erkennbar. Wir finden ihn

---

[1]) Die genauere Ausführung und Begründung siehe unten.

[2]) E. A. 34, 174.

[3]) Die genauen Untersuchungen darüber in Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, Rostock 1887, besonders S. 68 ff. 80—86.

[4]) Wir geben im folgenden einen kurzen Exkurs über den Einfluß der Mystik auf Luthers Bußlehre und die Beurteilung dieses Einflusses. Luthers Bußlehre hat sich ja in direktem Gegensatz gegen die Lehre der Spätscholastik, und zwar unter dem Einfluß sonderlich der kirchlichen, aber auch der deutschen Mystik entwickelt. Eine klare Scheidung der Einflüsse der romanischen und germanischen Mystik ist nicht möglich, da die Berührungen zwischen beiden sehr enge sind. Aber so viel kann gesagt werden, daß die Bußlehre Luthers nach ihrer religiösen Seite mehr Bernhardinisch

in den schon angedeuteten, bedenklichen Bestimmungen des Verhältnisses des Reuigen zur Welt, zur Kreatur, die ihre schärfste Zuspitzung in der Forderung des Absterbens von allem kreatürlichen Wesen haben. Das Gegenstück dazu ist die Betrachtung des zu Bekehrenden als absolut willenlosen Werkzeuges der gött-

---

gefärbt ist, nach der ethischen stärkere Impulse von der deutschen Mystik eines Tauler und Gerson empfing. Eine bis zu einem gewissen Grade glückliche Vereinigung beider Bestandteile zeigt die Staupitzsche Bußlehre.

Das beste in dieser Frage hat sicherlich Dieckhoff geboten in „Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt", Rostock 1887, besonders S. 27 ff., und in „Justin, Augustin, Bernhard und Luther", Leipzig 1882, besonders S. 52 ff., ferner in dem Aufsatz über die „Theologie des Staupitz" (Zeitschr. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben (Luthardt) 1887, S. 169—232). Nicht ganz zuzustimmen ist den Resultaten, welche Hering bringt („Die Mystik Luthers", Leipzig 1879). Er überschätzt offenbar den Einfluß der Mystik, sonderlich der deutschen. Luthers Lehre bietet durchaus nicht die volle Entwicklung dessen, was in der Mystik in der Knospe erschien. Noch weniger hat Luther — wie es Ludw. Keller in „Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation", Leipzig 1888, darstellt — in der Zeit zwischen 1517—1521 in vollem Umfange die Anschauungen von Staupitz vertreten. Aber auch Kattenbusch bestimmt die Abhängigkeit Luthers von der Mystik nicht in der richtigen Weise, daß nämlich „die Reiser der Mystik auf dem Baume der Theologie Luthers nur als Pfröpflinge" anzusehen sind, die „ihre geringere Art nicht verleugnen" (Theol. Lttztg. 1879, S. 386, Recension von Herings „Die Mystik Luthers"). Solche exotische Gewächse nennt er Luthers Bestimmungen über die „Gelassenheit" in der Lutherschen Fassung als „Demut", den „Kreuzessinn" in der Form der „Leidenswilligkeit", wie er denn die ganze „Kreuztheologie" eine Erwerbung aus der deutschen Mystik (Tauler) sein läßt — das Seitenstück ist die „Angsttheologie" als Residuum aus der Scholastik! Die Erwerbungen aus der Mystik sind durchaus nicht sämtlich von „geringerer Art". Fand doch Luther in der Bernhardinischen Mystik Wahrheitsmomente, die seiner Lehrentwicklung in ihren ersten Anfängen die entscheidende Wendung zur sicheren Erfassung der evangelischen Wahrheit geben. Wir nennen nur: die Unabhängigkeit der Sündenvergebung von der Genügsamkeit der Reue, überhaupt von einem verdienstvollen Thun des Menschen, die Bestimmung der Buße als Herzensänderung, als Umwandlung der Gesinnung im Gegensatz zur scholastischen Bußleistung; ferner die Lehre von der täglichen Reue, die Setzung der Gerechtigkeit des Christen vor Gott in die uns deckende Gerechtigkeit Christi, die wir im Glauben ergreifen. Aus Bernhards Sermonen zum Hohenliede holte sich Luther die Waffen zum Kampf gegen die Werkgerechtigkeit der Spätscholastik. Die Mystik führte ihn zur Aufstellung der Gleichung von Rechtfertigung und Sündenvergebung, mit der er die Scholastik überwand. — Kattenbusch nennt allerdings diese Betrachtung eine mechanische Auffassung der Lehre Luthers (Stud. u. Krit.

lichen Allmacht. Vollends ungesund ist es, wenn nun dieser Herzenszustand identifiziert wird mit der „reinen Liebe zu Gott". Diese Gedanken spielen denn auch hinein in die unklare Bestimmung des Begriffs amor justitiae, wie wir noch sehen werden.

1878, S. 209 ff.). Aber nach ihm reicht ja auch der Gedanke der Rechtfertigung an sich weiter (als auf den konkreten Fall der Gewissensnot) und „hätte auch noch Gültigkeit unter Voraussetzung der Sündlosigkeit" (a. a. O. S. 224)! — Luther steht nicht auf diesem Standpunkt; vgl. z. B. W. A. VII, 120: justificatio aut remissio peccatorum. Allerdings hat Luther bald der Bernhardinischen Mystik die Gefolgschaft gekündigt, als er das Semipelagianisch-Falsche in ihrer Heilsordnungslehre erkannte, nämlich die Fassung der Bekehrung als eines in verschiedenen Stufen von der natürlichen Selbstliebe bis zur wahren Liebe gegen Gott verlaufenden Prozesses. Hier griff er über die Bernhardinische Mystik hinaus auf die ursprüngliche Lehre Augustins mit ihren zwei Seiten, der Lehre von der Alleinursächlichkeit der Gnade und der Lehre von der Erbsünde, zurück. Von hier aus erschloß sich ihm das Verständnis für das Wesen des Glaubens und der daraus resultierenden Heilsgewißheit. Mit der Gleichung von Glauben und Heilsgewißheit hat Luther die Mystik überwunden, und zwar mit Hülfe des Augustinismus. Neben jenem Einfluß der Bernhardinischen Mystik ging der im Verhältnis geringere und ungesundere der deutschen Mystik her. Jener ist der zeitlich frühere, besonders in den ersten Psalmenvorlesungen sich zeigende („Dictata" 1513—16; W. A. III u. IV; vgl. besonders Ps. 32 III, 175 und Ps. 51 III, 285), dieser tritt erst seit dem Jahre 1516 deutlicher auf, besonders offenkundig in den „7 Bußpsalmen" von 1517 (W. A. I, 154 ff.). Das von der deutschen Mystik in vielen Variationen ausgeführte große Thema des „Stirb und werde" zog Luther mächtig an und beeinflußte seine Beschreibung der Buße als mortificatio und vivificatio. Wegen der guten Durchführung dieses aus Röm. 6 stammenden Grundgedankens schätzte er die „Deutsche Theologie" unter allen seinen Vorarbeitern am höchsten (vgl. Enders I, 75). In den Predigten Taulers berührten ihn am tiefsten die kräftigen Schilderungen des großen Unterschiedes zwischen Schein und Wesen der Frömmigkeit und wirkten ein auf Luthers Charakterisierung der hypocritae und otiosi (cf. opp. l. v. a. 1, 213 aus einer Predigt an Septuagesimä 1517: „de qua vide latissime sermones fere Tauleri omnes, qui hunc hypocriticum defectum et clarissime cognoscit et copiosissime insectatus est"). Hält sich in diesen Beschreibungen Ausdruck und Gedanke in den richtigen Grenzen, so ist dies bei Ausführungen der ethischen Seite der Buße nicht immer der Fall, und hier erkennen wir allerdings die „geringere Art der Pfröpflinge" aus der deutschen Mystik. Das Specifisch-Eigentümliche der deutschen Mystik, das in seiner schroffsten Form dann in der „protestantischen" Mystik hervortrat, ist die rein kreatürliche, physische Fassung der wechselseitigen Beziehung zwischen Gott und

Erklären sich demnach die Mängel in der Bußlehre Luthers etwa bis 1521 aus der nicht völligen Durchdringung der einzelnen Seiten des Gegenstandes und der nicht reinen Ausscheidung schädlicher herübergenommener Elemente aus der Mystik,

---

Mensch ohne Berücksichtigung des sittlichen Verhältnisses. Der Mensch wird zur willenlosen Kreatur; es wird ihm auch die durch die Schöpfung begründete relative Selbständigkeit abgesprochen. Die sittliche Mitwirkung zum Heil fällt hin und die Verantwortlichkeit des Menschen wird illusorisch. Vor diesen gefährlichsten Klippen der Lehre der Mystik vom Menschen und von der Sünde ist Luther durch den Augustinischen Einfluß und Vertiefung in das Schriftstudium bewahrt geblieben, während z. B. Staupitz an ihnen hängen geblieben ist, der ja zum partikularistischen Prädestinatianismus fortgeschritten ist, wenn er auch Infralapsarier bleibt, und andrerseits die absolute Passivität des Menschen zum Guten selbst nach der eingetretenen Gerechtmachung statuiert, ohne jedoch die letzte Konsequenz zu ziehen, das Versinken des Menschen in die mystische Vereinigung mit Gott. Ein Carlstadt ist an jenen Klippen vollständig gescheitert, der den Menschen zum absolut passiven Organ unmittelbarer (!) Thätigkeit Gottes herabwürdigt.

Aber dennoch hat sich Luther in seiner ersten Zeit die Gedanken von dem Haß gegen sich selbst, vom Absterben von der Kreatur, vom „Verlassen aller Dinge" u. s. w. angeeignet. Das Gefährliche in dieser Anschauungsweise liegt darin, daß nicht nur eine Ertötung der falschen, sündigen Kreaturliebe, ein Aufgeben der Selbstsucht, des Grundprincips der Sünde, gefordert wird, sondern Haß gegen das eigene Leben selbst, völlige Entsagung zur Ehre Gottes. So hat Luther im Thesenjahr in unvorsichtiger Anlehnung an die Mystik die reine, selbstlose Liebe Gottes um Gottes willen verlangt und es ein subtile malum genannt, dabei von Liebe zum Nächsten mitzureden. Das ist allerdings nach Herrmann (Verkehr S. 272 f.; vgl. oben S. 3) der richtige Standpunkt (!). Aber dann fehlt doch der Liebe das beste, wenn das Herz den Nächsten nur als Materie ansieht, mit der es sich zu beschäftigen habe. In der 4. der 95 Thesen (W. A. I, 233) kennzeichnet Luther die poenitentia vera intus als odium sui; desgleichen W. A. I, 653, 32; 530, 23; 572, 20, wo er in der 24. These der Resolutionen das odiens se als odiens vitam suam näher beschreibt. Die Ausdrücke in nihilum redigi, resignatio sui (z. B. W. A. I, 72), abnegatio (W. A. I, 84, 16), displicentia sui (W. A. I, 118; 466, 36) begegnen uns auf Schritt und Tritt in Luthers Ausführungen über die Buße in den Jahren bis 1517. Man könnte ja diese Ausdrucksweise im Sinne von Joh. 12, 25 gutheißen. Aber wenn Luther von taedium vitae (I, 118, 40), von detestatio sui (II, 147, 15 u. III, 179, 3), von odisse animam (IV, 115. 387. 429; IX, 126. 145) redet, kann man dies nicht mehr gut eine naive Anwendung von Ausdrücken nennen, mit denen der mystisch Gebildete ohne weiteres jenen gefährlichen Sinn verband. Auch als Luther in W. A. III, 527, 8 den contritus einen mundo deficiens nannte, hat er kaum mundus im Sinne des paulinischen κόσμος verstanden. Erklärlich wird

so hat die Einseitigkeit in der Darstellung Luther selbst verschuldet und oft geradezu beabsichtigt. Luthers Kampf in diesem Lehrstück galt der scholastischen Bußlehre und der römischen Buß-

---

diese Anschauung durch die Opposition gegen den pelagianischen „amor sui" der „doctores", wie dies besonders klar hervortritt in der disputatio contra scholasticam theologiam 1517, z. B. in These 71, 72, 85, 86 (W. A. I, 227 f.; vgl. noch I, 98. 99. 191, 27. 168; VI, 251; IX, 491). Allerdings muß nun auch festgehalten werden, daß sich der Sinn, den Luther in jene Ausführungen legte, nicht völlig mit den Anschauungen deckte, welche die deutsche Mystik damit verband. Keineswegs bildeten diese mystischen Gedanken den Kern seines religiösen Empfindens; dazu hatte er eine viel tiefere Einsicht in das Wesen der Sünde, als die Mystik. Denn die Gründe für jene unevangelischen Forderungen, gegen die sich jedes rechte Christengefühl sträubt, liegen letztlich in der Verkennung der Sünde als *ἀνομία* und in dem Mangel an Schuldbewußtsein als Konsequenz. Ihr ist die Sünde nur etwas Negatives, der Endlichkeit als solcher Anhaftendes. — Dieselbe Anschauung von der Sünde und Nichtachtung des Schuldgefühls findet sich in der Ritschlschen Theologie! Les extrêmes se touchent! — Je mehr sich Luthers Auffassung abklärte, desto gereinigter erscheinen seine Äußerungen von dem mystisch Ungesunden.

So ist der falsche Kern der Mystik beseitigt und nur die Schale geblieben, der Ausdruck ohne den eigentümlichen Inhalt, wenn Luther eine displicentia vitiosae vitae fordert, nicht geradezu vitae, wenn das odisse se sich zum accusare se gestaltet (W. A. I, 66, 32). Auf die Sprachweise ist jedoch der Einfluß der Mystik noch lange Zeit ein bestimmender geblieben. Die bedenklichen Ausdrücke kehren auch dann noch oft wieder, wo Luther nur von Entsagung der sündigen Selbstliebe, von Ertötung des sündigen Fleisches und Blutes redet. So will Luther mit dem Schlagwort der Mystik resignatio oft nur den Gegensatz gegen confidere in se, das desperare de se ipsis hervorkehren (W. A. I, 72; II, 504, 35); ebenso ist der Ausdruck sibi displicere, richtig verstanden, nur die negative Benennung für das positive deo complacere (z. B. W. A. III, 527). Ein Gedanke hat sich jedoch nie bei Luther mit jenen Forderungen des Selbstgerichts, des Sich-Verabscheuens u. s. w. verbunden, daß sie nämlich die Bedeutung einer Leistung gewinnen. Jedes confidere de gemitu et compunctione will Luther ausgeschlossen wissen (W. A. III, 169, 34 bei Psalm 31 in Dictata 1513—1516).

Das Gesamturteil über das Verhältnis der Lutherschen Bußlehre zu der bedenklichen der deutschen Mystik fassen wir dahin zusammen: Die Berührungen zwischen beiden sind nur oberflächlicher Natur, da die Grundgedanken durchaus verschiedene sind. Aber Luthers Aussagen lassen die nötige Genauigkeit vermissen; sie sind zum mindesten dem Ausdruck nach bisweilen mißverständlich und erhalten so den Gleichklang mit mystischer Lehre.

praxis zugleich. An die Stelle der verkehrten scholastischen Definition der Buße als eines einzelnen Aktes, den der Mensch beliebig vornehmen kann, setzte Luther die Bestimmung der Buße als Erneuerung der Herzensgesinnung; für die laboriosissima confitendi carnificina der römischen Bußpraxis galt es, einen neuen modus confitendi zu bestimmen (W. A. VI, 164).[1]) Hier wie dort mußte Luther sein Hauptaugenmerk darauf richten, jede Analogie zur attritio auszuschließen und daher schroff die Behauptung vertreten, daß es keine dispositio auf den Empfang der Gnade gäbe. Dieser Satz kann allerdings dahin mißverstanden werden, als leugne Luther überhaupt die Notwendigkeit des percuti peccatorem per legem vor der infusio gratiae, daß der Sünder durch die terrores conscientiae erst geschickt gemacht werden und der Gnaden bedürftig geworden sein muß, ehe die Gnade eingegossen werden kann. So ist in der disputatio contra scholasticam theologiam von 1517 von einer Thätigkeit des Gesetzes vor der infusio gratiae gar nicht die Rede, und These 29 und 30 (W. A. I, 225) fordern geradezu, wenn sie aus dem Zusammenhang gerissen werden und nur der Wortlaut angesehen wird, eine prädestinatianische Ausdeutung heraus. Luther sagt: „Ex parte hominis nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae gratiam praecedit“ und „unica dispositio et praeparatio est aeternae dei electio et praedestinatio.“ Wäre die rebellio auch die Charakteristik des Zustandes unmittelbar vor der infusio gratiae, dann könnte nur eine Unwiderstehlichkeit der Wirksamkeit der Gnade angenommen werden. Dieser Gedanke ist aber, wie wir später noch nachweisen werden, Luther durchaus fremd gewesen. Er hat andernorts ebenso scharf die niederschlagende Thätigkeit des Gesetzes vor der infusio betont, redet sogar deutlich von dispositio ad gratiam — wofür die Belege später gegeben werden —, nur ist ihm dies natürlich keine positive Vorbereitung des Menschen, sondern die von Gott gewirkte, vom Menschen als Gegenteil von dispositio empfundene compunctio. Luther will in jenen Thesen keine positive Darlegung der Bußvorbereitung geben; es kommt ihm nur darauf an, die Gegner zu entwaffnen, die Vertreter des

[1]) Vgl. de Wette I, 87: formam confessionis meditor (schon im Januar 1518!).

posse hominem ex puris naturalibus se praeparare ad obtinendam gratiam. Es ist ja dies Luthers bekannte Kampfesart, der falschen Behauptung des Gegners in schroffer Antithese die richtige Lehre entgegenzusetzen, ohne zu beachten, daß er durch die scharfe Pointierung der Wahrheit die Grenze gegen andere Irrtümer genau inne hielte. Diese Einseitigkeit ist geradezu beabsichtigt. Er erklärt das selbst einmal in den Resolutionen (W. A. I, 622), warum er in auxisibus (= αὔξησις), in Übertreibungen, rede. Er sagt (Zeile 34): „Hanc meosin [= μείωσις, das Gegenteil von αὔξησις; um den Ablaß recht herabzuwürdigen, hat er in conclusio 76 behauptet: veniae papales nec minimum venialium peccatorum tollere possunt quoad culpam] non posuissem, nisi voluissem praecedentis conclusionis opinionem [daß die veniae papales selbst die schwerste Sünde, ja selbst unmögliche, vergeben könnten] detestabilem facere.“ Zu seiner Rechtfertigung sagt er (de Wette II, 306): „Soll ich je ein Fehl haben, so ist mir's lieber, daß ich zu hart rede und die Wahrheit unvernünftig herausstoße, denn daß ich irgend einmal heuchelte und die Wahrheit inne behielt.“ Vor allem ist also bei Betrachtung der Bußlehre Luthers geboten, seine Aussagen nicht zu isolieren, sondern stets die Gegensätze im Auge zu behalten, innerhalb derer er sich bewegt. Das, was Luther einmal von der Schrift sagt (E. A. 49, 134), paßt noch mehr auf seine Schriften: „Ja, wenn das sollt gelten, daß man also ein Wort oder zwei aus einem ganzen Text reißen möcht und lassen anstehen, was vor oder nach stehet . . ., so könnte ich auch wohl alle Schrift und Rede deuten und kehren, wie ich's selbs wollt.“

Für das richtige Verständnis seiner Ausführungen über die Buße giebt uns aber Luther selbst noch weitere Gesichtspunkte. Die scharfe Unterscheidung zwischen conversio impii und Christenbuße lehnten wir schon als Hineintragung fremder Gedanken ab, da Luther durchaus nicht streng die Menschen in die zwei Klassen der Weltlichen und Geistlichen teilt.[1]) Er sieht die Buße unter einem einheitlichen Gesichtspunkt, die Bekehrung als durch das ganze Leben fortdauernde an

[1]) Luther hat oft die Unterscheidung in „Sichere“ und „Zitternde“. Hier sieht er aber in jedem Menschen nach seiner natürlichen Seite den „Satten und Vollen“, der immer wieder erst infolge seines Schuldgefühls zum „tremens“ wird.

(W. A. I, 467, 25, gradatim ascendendum, non statim perfectum esse), in deren Verlauf im Innern des Wiedergebornen Vorgänge eintreten, die denjenigen bei der conversio prima bis zu einem gewissen Grade analog sind. Jenes Schema ist ihm fremd. „Wer ein Christ ist, ist eben noch nicht ein Christ.“[1])

Die wesentlichste Unterscheidung, die Luther bei seinen Aussagen über die Buße macht, ist die von Buße als opus dei, als gottgewirkte Hinkehrung zum Heil, und Buße als Werk des Menschen, wie es am offensichtlichsten in der Form der Vorbereitung auf den Empfang des heiligen Abendmahls sich zeigt. In letzterer Beziehung kann er von poenitentia als bonum opus, als virtus reden und die Ausdrücke gebrauchen parare poenitentiam, se disponere ad poenitentiam etc. Wir erkennen hierin die später in die dogmatischen Termini geprägte Teilung der Buße in contritio passiva und contritio activa (vgl. die ausführliche Auseinandersetzung bei Gerhard Loci (ed. Preuß) III, 244).

Für unsere Untersuchung ist ferner die Unterscheidung Luthers von Buße im allgemeinen und poenitentia sacramentalis von der größten Bedeutung, neben welcher die Unterscheidung von Bekehrungsbuße und Christenbuße unwesentlich wird. Ähnlich ist die Teilung der Buße in poenitentia rei und signi (vgl. Köstlin, Luthers Theologie, I, 205) z. B. im Sermo de indulgentiis pridie dedicationis (W. A. I, 98, 24), welche Unterscheidung Luther hier — am 31. Oktober 1516 — an die Stelle der herkömmlichen Dreiteilung der Buße setzen will. Die vulgaris tripartita scholasticorum poenitentia erschien ihm als eine frigida usque ad verae poenitentiae internitiem (IV, 613, 4). Mit dieser Unterscheidung trat Luther auf den Kampfplatz gegen die römische Bußlehre. In These 1 und 2 seiner 95 Thesen teilt er die Buße in poenitentia vera interior und poenitentia sacramentalis (W. A. I, 233, 10) und führt dies weiter aus in den Resolutionen zu den Thesen (I, 531, 28). Und gerade gegen diese Unterscheidung hat sich der einmütige Kampf der Gegner gerichtet. Zuerst griff sie Tetzel in der „Vorlegung“ an: es sei „irrisch“, wenn „beycht von der warhafftigen Bussze theylet und

[1]) „Christianus non est in facto, sed in fieri“. cf. I, 42, 32: iustus vocatur, non qui est, sed qui fit.

gesondert wirdt" (Löscher, Ref.-Akt. I, 487). Ausführlicher wendet sich Tetzel in seiner 3. und 4. These dagegen (Löscher a. a. O. S. 505). Dasselbe finden wir im Dialogus des Sylvester Prierias (Löscher a. a. O. II, 16) und in Ecks Apologie wider Carlstadts Conclusiones (Löscher a. a. O. II, 106).

Man muß also bei einer Darstellung und Untersuchung über Luthers Bußlehre darauf achten, ob er von contritio passiva oder activa, von der poenitentia vera interior oder der poenitentia sacramentalis redet, und sich nicht verwirren lassen, wenn sich bisweilen die Frage nach der rechten Vorbereitung auf den Empfang des Bußsakraments mit der Frage nach dem Wesen der Christenbuße verbindet. Es war ja für Luther von vornherein der leitende Gesichtspunkt gewesen, die äußere römische Bußpraxis zu ersetzen durch Anweisungen zu einer wirklichen Herzensreue. Sein Hauptzweck dabei war die Sicherstellung des Trostes der Sündenvergebung für angefochtene Gewissen, denn er stellte als das Gefährlichste bei der römischen Bußlehre hin, daß sie den mit seiner Reue es ernst Meinenden in die Verzweiflung treibe. Darum war es ihm mehr zu thun, als um genaue Bestimmungen über Art, Entstehung, Stärke der Reue. Dieser Gesichtspunkt ist der leitende geblieben, sicherlich bis zur ersten bekenntnismäßigen Fixierung der evangelischen Bußlehre in der Confessio Augustana. Hier wird die Ausführung über die evangelische Buße entgegengesetzt dem römischen Sakrament der poenitentia — zwei inkommensurable Größen! Im römischen System dient ja die attritio ausschließlich dem praktischen Zweck der Beichte; der Sündenschmerz soll ja nur vom Menschen in sich hervorgebracht werden, wenn es sich um den Empfang der priesterlichen Absolution handelt. In der evangelischen Bußlehre nimmt die Vorbereitung auf das Sakrament des Abendmahls als Reue eine sehr untergeordnete Stelle ein. Durch jene Gegenübersetzung aber wird das Mißverständnis ermöglicht, als sei die Buße des evangelischen Christen in der Hauptsache auch Beichtstimmung, als handle es sich dabei auch wesentlich um eine für den konkreten Fall des Abendmahlsgangs vom Menschen selbst hervorzurufende Bußstimmung.

Die große Undurchsichtigkeit und Verwirrung in der Darstellung der Lutherschen Bußlehre hat zum großen Teil der Umstand mitverschuldet, daß man contritio activa und passiva

einerseits und die vom Menschen angestellte Vorbereitung auf Beichte und Abendmahl und den von Gott gewirkten Bekehrungsvorgang andrerseits nicht auseinander gehalten hat. Hierin liegt der Mangel der Lipsiusschen Arbeit, der dieser Unterscheidung keine sonderliche Bedeutung beimißt, da ja nach ihm die poenitentia sacramentalis denselben Verlauf nimmt wie die conversio impii.[1]) Bei den lutherischen Dogmatikern ist jener Gesichtspunkt nicht mehr der leitende gewesen; für sie tritt die praktische Behandlung dieser Frage gänzlich in den Hintergrund; sie bleiben bei der rein begrifflichen Erörterung, indem sie nur die Differenzpunkte zwischen poenitentia vera und ficta aufzählen[2]) — auch die Unterscheidung zwischen fruchtbarer und unfruchtbarer, aber keineswegs schädlicher Reue ist fallen gelassen.

Diese Beachtung der von Luther selbst uns an die Hand gegebenen Unterscheidungen bedeutet kein Schematisieren der Lutherschen Ausführungen, sondern ermöglicht nur eine unbefangene Beurteilung derselben.

Endlich dürfen wir uns besonders bei dem „früheren" Luther nicht durch seine nichts weniger als einheitliche Ausdrucksweise verführen lassen. Es gehört mit zu den Merkmalen des fortschreitenden Wachstums der Entwicklung, daß der Sprachgebrauch je weiter hinauf, um so einheitlicher wird. Nur beispielsweise führen wir den signifikanten Wechsel in dem Gebrauch des Wortes poenitentia an. In den Zeiten der Disputation mit Eck scheidet Luther aus naheliegenden Gründen scharf zwischen der poenitentia und dem ihr vorangehenden Zustand der compunctio. Er vermeidet es ängstlich, dem Zustand der terrores conscientiae den Namen Buße oder Reue zu geben, um des „zu sehr an katholisches Denken gewöhnten" Christen willen. Das zeigt sich in den Wendungen: deus instruit ad poenitentiam (W. A. III, 54), conturbati sunt ad salutem et poenitentiam (W. A. III, 364, 20; IV, 114; I, 284, 42). Von hier aus versteht man es, wie Luther in den Resolutionen zur Leipziger Disputation die Annahme einer Reue vor der dilectio justitiae, die durch die infusio gratiae gesetzt wird, für eine heresis Pelagiana erklären konnte (W. A. II, 421). Denn

---

[1]) Lipsius, „Luthers Lehre von der Buße", S. 217 u. 238.

[2]) Z. B. bei Joh. Gerhard, vgl. Loci ed. Preuß III, 241.

die Buße ist ihm in diesem Zusammenhang ein bonum opus (a. a. O. poenitentia autem bonum opus nimirum est: Erklärung der 3. These). So bemängelt Luther in seiner Schrift gegen Prierias (W. A. I, 650, 3. 5. 28. 31) nicht dessen Definition der poenitentia als virtus — die Scholastik unterschied ja zwischen poenitentia als virtus und poenitentia als sacramentum —, sondern dagegen richtet sich sein Widerspruch, daß Prierias von dieser poenitentia als virtus aussage, sie sei nur ein dolor voluntatis. Mit dieser Beschränkung der wahren Buße konnte sich Luther nicht genügen lassen (vgl. dazu die weitere Ausführung jener 3. These der Resolutionen in W. A. II, 421 ff. und den Decem Praecepta I, 446 f.). Aus dieser Fassung der poenitentia erklärt sich der zum Hauptsatz der Lutherschen Bußlehre gewordene Satz: poenitentia incipit ab amore justitiae. An anderen Orten, wo Luther nicht im Gegensatz gegen die scholastische praeparatio ad gratiam redet, kann er auch den Menschen im Zustande vor der infusio gratiae, da er noch unter den Schrecken des Gesetzes steht, einen poenitens nennen und in die Sphäre des augmentum peccati schon das principium poenitentiae setzen (W. A. II, 361, 28). Hier bezeichnet er schon das nosse morbum als initium salutis (W. A. I, 114, 10). Der in der compunctio befindliche Sünder hat die rechte Buße, ja „zu viel Buße". Denn der vere poenitens nescit se poenitere (W. A. I, 131, 15), weil „die höchste puß ist nymmer thun" (W. A. IV, 612, 31; I, 586; VI, 625; I, 321; VII, 362). Das ist eben das Charakteristikum der Reue des Papstes (W. A. VII, 363, 18), der aus nymmer thun ein „ymmer thun" mache, und daher die „Judasrew und Galgenrew" für die „peste puß" erklären müsse. In späterer Zeit finden wir fast durchgängig die Anwendung des Wortes poenitentia[1]) auf jenen Vorbereitungszustand, z. B. im großen Galater-Kommentar von 1535 (E. A. Gal. I, 193): „humiliato autem homine per legem et redacto in sui cognitionem, tunc vere constitutus est poenitens, vera enim poenitentia incipit a timore et judicio dei (!)."

[1]) Vereinzelt treffen wir diese Ausdrucksweise auch schon früher, z. B. de W. I, 90 und I, 323, 21 (poenitentia resp. humiliatio venit ex timore divini judicii), oder W. A I, 540, 8, wo das humiliare und conterere ein incipere justificare genannt wird.

Ist die Grundanschauung der Lutherschen Bußlehre richtig erfaßt, so bieten sich bei Vermittlung der scheinbar sich widersprechenden Äußerungen eigentlich keine sachlichen Schwierigkeiten mehr; es gilt nur, die infolge der nicht einheitlichen Ausdrucksweise sich ergebende Unklarheit zu beseitigen. Man kann allerdings die compunctio als den Anfang der Reue und Bekehrung bezeichnen, mit demselben Recht, als man die Erkenntnis der Krankheit den Beginn der Heilung nennt. Diese Ausdrucksweise ist jedoch die vom Standpunkt des Arztes, welcher den Prozeß der Heilung ins Auge faßt; vom Standpunkt des Kranken aus, der die Genesung selbst im Auge hat, ist es eine uneigentliche Redeweise, mit der Erkenntnis der Krankheit die Rettung anheben zu lassen. Denn der Kranke überschaut nicht den Verlauf der Genesung; für ihn besteht noch keine erkennbare Vermittlung zwischen Ziel und Anfang. Von Gottes Seite ist die compunctio der Anfang der Rettung, der ja damit sein Heilswerk am Menschen beginnt und dasselbe zur Vollendung bringt, wofern der Mensch es nicht hindert. Der Mensch ist sich dagegen im Zustande der compunctio völlig über die Rettung, den Endpunkt des Weges, im unklaren, ihm scheint der Weg im Abgrund der Verzweiflung zu enden. Es ist eben in der That der Weg zum Heil eine gewisse Strecke weit derselbe, wie der zur Verzweiflung führende. Nur läßt der Mensch Gott nicht weiter wirken, wenn er in Verzweiflung endet; er verläßt mutwillig den Weg des Heils und schlägt den Abweg zum Tode ein.

Nachdem wir die Bußlehre Luthers im allgemeinen charakterisiert haben, das Verhältnis der Ausführungen der früheren Zeit zu denen seit etwa 1524 bestimmt, die Mängel und Einseitigkeit der ersten Darstellungen hervorgekehrt, und die leitenden Gesichtspunkte für eine richtige Beurteilung der einzelnen Behandlungen unseres Lehrstückes von Luther selbst uns haben angeben lassen, können wir an die specielle Untersuchung der einschlägigen Schriften Luthers herantreten. Da es sich hier aber um Lösung scheinbarer Widersprüche handelt, wäre eine Betrachtung der einzelnen, aufeinander folgenden Schriften Luthers nicht angemessen. Wir glauben, die Sache besser zu fördern, wenn wir den Prozeß der Heilsaneignung oder, um mit Herrmann zu reden,

den „Weg zur Erlösung“[1]) in der Lutherschen Darstellung beschreiben. Im Anschluß daran gedenken wir, die von der Ritschlschen Theologie hauptsächlich für ihre Darstellung der Bußlehre Luthers herangezogenen Schriften Luthers — es sind vornehmlich die Disputatio Eckiana und der Sermo de poenitentia vom Jahre 1518 — auf ihre Übereinstimmung mit der voranstehenden Bußlehre Luthers zu prüfen.

Da der Gegenstand des Streites um die Bußlehre Luthers besonders die früheren Aufstellungen Luthers bis zur stärkeren Betonung der Notwendigkeit der Gesetzespredigt — dem vermeintlichen Beginn der Verkümmerung der ursprünglichen Lehre — sind, können wir uns auf die Schriften Luthers etwa bis zum Jahre 1522 beschränken. Zudem sehen wir mit Ritschl und Frank gegen Gottschick (Ztschr. f. Th. u. K. (1891) I, S. 255 ff.) jenen Brief vom 13. Januar 1522, in welchem Luther die Erfahrung der angustiae spirituales als Probe für die Echtheit des Christenstandes fordert (de Wette II, 125; Enders III, 273), als besonders kräftiges Zeugnis dafür an, daß Luther die erschütternden Motive als die Geburtsstunde des neuen Menschen einleitende, d. h. den Weg zur Erlösung beginnende angesehen hat. Diese unsere Auffassung jenes Briefes wird natürlich eingehend aus demselben zu begründen sein.[2])

---

[1]) Der Kürze halber nehmen wir diesen Ausdruck „Weg zur Erlösung“ auf, um damit die Art und Weise des Zustandekommens der Rechtfertigung nach Luthers Lehre zu bezeichnen. „Erlösung“ ist dann allerdings als die subjektive Erlangung des Heilsstandes zu verstehen. Der „Weg“ dazu bedeutet die Summe der Voraussetzungen, Vorbedingungen, notwendig eintretenden Zustände und Begleiterscheinungen.

[2]) Da wir in der Hauptsache die Schriften Luthers bis zum Jahre 1522 benutzt haben, genügten die bisher erschienenen Bände der neuen Weimarer Ausgabe der Werke Luthers. Nur vereinzelt sind Aussprüche Luthers aus späterer Zeit zur Beleuchtung und Vergleichung herangezogen worden, die dann in der Regel nach der Erlanger Ausgabe citiert sind. Die Weimarer Ausgabe citieren wir mit lateinischen Ziffern, die deutschen Bände der Erlanger Ausgabe mit arabischen Ziffern; ex. bedeutet exegetica opera latina; var. = opera latina varii argumenti; Enders = Briefwechsel Luthers von Enders; de W. = Briefe Luthers von de Wette-Seidemann.

Zweiter Teil.

Es ist das Charakteristische an Luthers Bußlehre, daß er das Heil als Trost faßt (z. B. I, 160, 21). Darum setzt er an das Ende des „Weges zur Erlösung" die Gewißheit des im subjektiven Glauben ergriffenen Trostes der Sündenvergebung.

Mit dieser Auffassung nehmen wir aber sofort einen anderen Standpunkt für die Beurteilung der Lutherschen Lehre ein als z. B. Herrmann. Lipsius[1]) hat mit großer Deutlichkeit darauf hingewiesen, daß die Ritschlsche Schule bei der Untersuchung der Bußlehre Luthers eigentlich nur die Lösung der wissenschaftlichen Frage nach dem psychologischen Hergang und Verlauf der Bekehrung im Auge hatte. Während Luther nach den religiösen Bedingungen des persönlichen Gnadenstandes fragt, interessiert Herrmann eine Reflexion über die subjektiv-moralischen Faktoren eines geistigen Prozesses. In der Theologie Ritschls ist ja auch für persönliche Gewißheit der Sündenvergebung kein Platz[2]): „Als Glied der natürlichen Christenheit brauchen wir nur die Augen dafür aufzuthun, um Anteil zu haben an der in der Gemeinde vorhandenen Sündenvergebung." Was eines Christen fürnehmste Sorge sein soll, die Gewißheit des Gnadenstandes zu erlangen, wird selbstsüchtig,[3]) eine Äußerung des Selbsterhaltungstriebes genannt. Handelt es sich ja auch in der Sündenvergebung nicht um eine Mitteilung einer Gottesgabe an uns, sondern nur um die Beseitigung eines — grundlosen Mißtrauens des Menschen gegen den liebenden Gott! Dagegen steht im Mittelpunkt der Bußlehre Luthers die alte Frage des un-

[1]) Luthers Lehre von der Buße, S. 334 ff.
[2]) Ritschl, R. u. V.[3], III, 149.
[3]) Herrmann, Verkehr,[3] S. 202 ff., bes. 204; dazu Buße S. 37. 43.

ruhigen Gewissens: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Das Ziel ist: „debemus certi esse nos in gratia esse propter eum qui certus est“ (E. A. Gal. II, 167). Wie sehr dieses Interesse der Sicherstellung der subjektiven Gewißheit der Sündenvergebung im Vordergrund steht vor der Untersuchung über die Beschaffenheit der Reue, zeigt der Schluß des Sermo de poenitentia, worin Luther doch nach Herrmanns Darstellung wie sonst nirgends eingehend das Wesen der rechten Buße beschreibt. Er sagt (I, 324, 2): „plus a confitente requirendum, an credat sese absolvi, quam an sit vere contritus . . . . Contritio nunquam est vera satis, quod si esset vera, non est tamen certa, et si esset certa, non tamen esset satis. Fides autem et verbum Christi sunt verissima, certissima, sufficientissima“ (vgl. I, 323, 23).

Steht also für Luther am Ende des Weges zur Erlösung die Gewißheit des Trostes, so ist der Ausgangspunkt die Trostbedürftigkeit. Soll aber der Empfang der Gnade kein dem Menschen aufgezwungener sein, so muß der Sünder sich als gnadenbedürftig erkannt haben. Dazu bedarf es der Schärfung der sittlichen Verbindlichkeit und der Weckung des Schuldgefühls gegen Gott. Den Anknüpfungspunkt für die Wirksamkeit Gottes bildet die natürliche Gottesoffenbarung in der Stimme des Gewissens. Durch diese lex aeterna hat der Mensch den Glauben an den Weltenrichter, an den vergeltenden Gott. Leuchtet die Fackel des positiven göttlichen Gesetzes in diese dunkle Erkenntnis des Gewissens, so verschärft sich das *Gefühl* der sittlichen Verbindlichkeit zum *Bewußtsein* der sittlichen Verschuldung. Das ist die aptitudo passiva für die erlösende Thätigkeit Gottes.

Diese Gedankenverbindung führt Luther zur Forderung der fides generalis als Vorbedingung für jedes Zustandekommen der Buße. Im ersten Streit mit Agricola sprach man von fides minarum, Luther hatte sie in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft (VI, 545, 1) die fides in comminationem divinam genannt.

Da es sich hier um theologische Principienfragen handelt, stehen wir natürlich schon im vollsten Widerspruch mit der Ritschlschen Theologie. Ritschl nennt ja die Anerkennung jener lex aeterna „eine naturalistische Voraussetzung“. Denn das

Gewissen ist ihm nicht mehr ein von Gott anerschaffenes, sondern vom natürlichen Menschen in sich selbst hervorgebrachtes, „etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes“.[1]) Daher ist auch der Satz falsch, daß das göttliche Gesetz das schlummernde (!) Gewissen weckt.

Herrmann dagegen kennt eine innere Gebundenheit an Gottes sittliches Gesetz im Gewissen. Er redet davon, daß der Mensch allerdings „das Gesetz bei noch nicht erstorbenem Gewissen in sich selbst trägt“.[2]) Aber er leugnet, daß wir schon auf dem Grunde des Gewissens allein zu einer gewissen Erkenntnis Gottes gelangen können. Vollends die Anschauung, daß Gott als der Vergelter lebe,[3]) sei eine dem Menschen durchaus fremde. Diese Lehre habe im Mittelalter und auch noch in der Zeit der Reformation als ein „allgemeines Vorurteil“ geherrscht, das heutzutage, im „Zeitalter der Socialdemokratie“, so gut wie völlig aufgegeben sei. Zum Glück! Denn ein „Gefühl der Unseligkeit“[4]) als Vorbereitung zum Empfang des Heils setzen, sei „katholische Bußpraxis“! Dann ist aber das Schuldgefühl nicht mehr als eine Einbildung, wenn die Liebe Gottes völlig die Absicht zu strafen ausschließt.

Es giebt aber doch eine unwillkürliche Achtung vor dem göttlichen Gesetz,[5]) ein aus dem Bewußtsein des Menschen nicht auszurottendes Gefühl des Sollens. Das Gesetz erhebt dann den Menschen auf die Stufe des Bewußtseins von seinem gottwidrigen Handeln, es weckt das Schuldgefühl. Diese fides generalis ist ja auch nach der Schrift die notwendige Vorbedingung für das „Kommen zu Gott“ nach Hebr. 11, 6; (vgl. Jes. 51, 6 und Joh. 18, 37). Sobald allerdings das Schuldbewußtsein aus jenem durch Wirkung des Gesetzes im Menschen hervorgebrachten Zustande eliminiert wird, wird die fides minarum zum bloßen, sündigen timor poenae und die Reue

---

[1]) Ritschl, „Über das Gewissen“, Vortrag, Bonn 1876, S. 20. 21.

[2]) Buße S. 62.

[3]) Buße S. 73, vgl. S. 53.

[4]) Buße S. 73.

[5]) Schleiermacher, Philosophie und vermischte Schriften, II, 408; vgl. die trefflichen Ausführungen Köstlins, Studien über das Sittengesetz, in Jahrbb. f. deutsche Theol. (1868) XIII, 353 ff. 464 ff.; XIV, 25 ff. und Frank, Dogmatische Studien, S. 111.

zur „Galgenreue". Dann wird die Sünde nur als eine widersittliche erkannt, nicht mehr als ἀνομία, und die „Verneinung der Sünde" wird leicht durch „eine Vorstellung des Guten" hervorgerufen. Die Sünde ist eben nur noch „Unwissenheit", „Unklarheit", „Verworrenheit", wie dies in der umfassenden (!) Definition deutlich ausgesprochen ist[1]): „Die Sünde ist durch die Macht der Gewöhnung der Triebe und das schlechte Beispiel im Zusammenhang mit der kindlichen Unwissenheit eine unwiderstehliche Macht im Menschen". Ritschl wertet ja auch die Sünden als „allgemeine", die nicht Gegenstand des Zornes Gottes sind, und als specifische, den Unglauben gegen Christus. Luther dagegen faßt die Sünde stets als „Widergesetzlichkeit"[2]) und sieht in jeder Sünde den Keim zum Abfall von Gott. Darum ist er auch so sehr bestrebt, aus der Reue die Scham über die Sünde, die egoistische Furcht vor Strafe auszuschließen, um sie rein aus dem Gefühl der verletzten Gesetzlichkeit hervorgehen zu lassen. Mit diesem Gefühl ist aber die Anerkennung der göttlichen Forderungen, ein gewisser amor legis, gesetzt. Und diese Herzensgesinnung nennt nun Luther amor justitiae, aus der allein wahre Reue entspringt.

Die Untersuchung des Begriffes amor justitiae in der Lutherschen Fassung ist eine sehr schwierige, weil dieser „Liebe zur Gerechtigkeit" die verschiedensten Deutungen beigelegt worden sind. Von vornherein ist natürlich die Anschauung der Scholastik von amor justitiae abzuweisen. In die Sphäre des amor justitiae setzte sie die Erfüllung der Gebote Gottes, quoad substantiam facti, licet non ad intentionem praecipientis.[3]) Ebenfalls unrichtig ist die Fassung des Begriffs amor justitiae in der Mystik bei ihrer Anschauung von der Bekehrung als eines in verschiedenen Stufen von der natürlichen Selbstliebe bis zur

---

[1]) Bornemann, Unterricht im Christentum, Göttingen 1891, S. 44 f.

[2]) Dem widerspricht nicht, daß Luther öfters als das Wesen der Sünde den Unglauben bezeichnet. Denn auch der Unglaube ist ihm „Widersetzlichkeit", „denn Gott hat uns befohlen zu glauben". Der Glaube ist ein mandatum dei (V, 17⁰, ₁). Auch die Auslegung des 1. Gebots zeigt, daß Luther den Glauben im Sinne eines Gebotes Gottes auffaßt.

[3]) Vgl. II, 401 unter dem, was Luther „früher gelehrt hatte" (Bericht über die Leipziger Disputation im Widmungsschreiben der Resolutionen an Spalatin).

wahren Liebe gegen Gott verlaufenden Prozesses.[1]) So hat auch bei Staupitz der amor justitiae eine stark semipelagianische Färbung, besonders in seiner Schrift von der Liebe gegen Gott. Wenn dennoch Luther von ihm seinen Begriff amor justitiae entnahm und darauf sozusagen seine ganze Bußlehre aufbaute, so hat er denselben eben nicht ganz in gleichem Sinne verstanden, wie sein Lehrer Staupitz.[2]) Übrigens hat ja Luther auch nicht von dem Theologen Staupitz, etwa aus dessen Schriften, die Lehranschauung übernommen, sondern in einem Gespräch mit seinem väterlichen Berater über den modus confitendi den Hinweis erhalten, daß die Reue nicht im Halten der infinita et importabilia praecepta bestehe, sondern ab amore justitiae et Dei anzufangen habe.[3]) Am allerwenigsten wird man bei der Lutherschen Fassung des amor justitiae an die Liebe zu denken haben, die aus dem Glauben fließt, und zwar aus dem Glauben als fiducia. Denn diese Liebe bezeichnet er nie als amor justitiae.

Es ist sehr bezeichnend, daß Luther als Gegensatz zum amor justitiae nie die von der Ritschlschen Theologie als Anfang der Reue so perhorrescierten terrores conscientiae oder die compunctio und dergleichen annimmt, sondern dann nur von timor poenae, timor servilis oder spes promissi, commodi, praemii redet.

Die Schwierigkeit in der Bestimmung des Begriffs amor justitiae resultiert nun aber daraus, daß der Begriff timor poenae, wie wir sehen werden, ein sehr schwankender ist vom sündigen, egoistischen timor bis zur specifisch christlichen Furcht, welcher das Prädikat sanctus beigelegt werden kann. Aber durchaus nicht immer hat Luther diese unbestimmte Gegenüberstellung. Mehr Licht fällt auf den Ausdruck amor justitiae, wenn er als Gegensatz timor praecepti et dolor damni aufstellt (I, 319 im S. de poenitentia), und dabei den dolor damni dem timor poenae gleichsetzt (I, 319, 21), oder wenn er einander gegenüberstellt amor justitiae und consuetudo et timor praecepti (I, 321, 11). Völlige Klarheit können wir

---

[1]) Zur Sache vgl. Dieckhoff, „Justin, Augustin ꝛc.", S. 62—64.

[2]) Vgl. I, 525, 4; Enders I, 196 nennt sich Luther seinen discipulus.

[3]) Enders I, 196 (Luther an Staupitz, 30. Mai 1518); de W. I, 116.

uns darüber erst verschaffen, wenn wir den Begriff timor poenae klargelegt und den Sinn festgesetzt haben, in welchem allein er dem amor justitiae entgegengestellt werden kann.

Wenn Herrmann erklärt, daß die Furcht vor der Strafe ein unsittliches Motiv zur Reue sei,[1]) und in den terrores conscientiae vor der Reue nur die Selbstsucht des Sünders wirke, da der Mensch nach Beruhigung seines Selbsterhaltungstriebes strebe,[2]) so zeigt er damit, daß er den timor poenae und die terrores conscientiae ganz im Sinne des Tridentinums aufgefaßt hat. Denn dieses verurteilt in Sessio XIV canon 4 den timor poenae, worunter es die Lutherschen terrores conscientiae versteht, als ungenügend zur Vorbereitung auf das Bußsakrament. Es findet nämlich in dem timor poenae nur die reine „Galgenfurcht" und den timor praecepti; mit der attritio verlangt es aber einen gewissen Schmerz über die begangene Sünde, wenn es auch nur ein Seufzer wäre, und das notwendig damit verbundene bonum propositum, das ja auch sehr depotenziert werden kann. Selbst wenn timor poenae als Motiv der attritio in Betracht kommt, muß nach dem Tridentinum immer daneben als zweites Motiv die turpitudo peccati auftreten. Es ist natürlich selbstverständlich, daß die Furcht vor Strafe auch ein unsittliches Motiv sein kann, aber sie ist es nicht in allen Fällen. Sie ist es, wenn sie, wie Luther sagt, manum cohibet, non animum, manum convertit (V, 554, 40), denn dies ist das Zeichen der hypocritae (V, 544, 5). Verwerflich ist der timor reputari turpes, wenn er sich nicht umsetzt in einen timor esse turpes (I, 120, 27). Aber die Furcht vor Strafe ist kein „religiös-neutrales" Motiv mehr (Harnack), sondern ein specifisch christliches, sobald die Strafe als von dem die sittliche Verschuldung rächenden Gott ausgehend angesehen wird. Wer die Strafen als Folgen der Sünde, als natürlich hereinbrechendes Ereignis, als ein physisches Verhängnis fürchtet, der fürchtet in knechtischer Weise, nur aus egoistischen Motiven, bedauert das Unglück, das ihm widerfährt. Wer aber die Strafen als verschuldete, von Gott verhängte Folgen seiner Sünden ansieht, wer sie in logische Beziehung zu seiner Sünde setzt, der fällt damit

---

[1]) Vgl. auch Harnack, D.-G.[3] III, 504. 482.

[2]) Buße S. 37. 43.

ein sittliches Urteil über seine verkehrte That, und zwar vor dem Richterstuhl des allwissenden Rächers des Bösen. Hier ist nun noch ein Unterschied zu machen zwischen der Furcht vor zeitlichen Strafen und der vor ewigen. Aber es ist als ein Zeichen der noch nicht erfolgten völligen Durchdringung dieses Gegenstandes anzusehen, wenn Luther in den ersten Psalmenvorlesungen (1513—16) den Unterschied zwischen beiden so faßt, daß die Furcht vor körperlichen, gegenwärtigen, zeitlichen Strafen der sündliche timor servilis sei, während die Furcht vor ewigen, jenseitigen Strafen, besonders der Hölle, der timor castus, sanctus sei. Diese schroffe Gegenüberstellung kann mißverstanden werden, weil bei beiden Bestimmungen etwas fehlt, um sie vollständig klar erscheinen zu lassen. Die Furcht vor leiblichen Strafen ist, wenn ihr auch Sünde anhaftet, doch stets oder nur mit wenigen Ausnahmen im Leben des Christen vorhanden; andrerseits kann der timor inferni doch auch unsittlich sein in der oben angegebenen Form, wenn er nicht das Schuldgefühl einschließt. An einigen Stellen in den Dictata giebt Luther bestimmter die Unterscheidungsmerkmale an. Er sagt z. B. III, 17, 18: „Christianorum libertas et voluntas non sic est, quod sine timore (etiam poenarum) sint in lege domini.“ Es gebe aber einen doppelten timor poenarum. Der timor poenarum futurarum sei castus et sanctus, wenn er sanctificat non tantum manus, sed et animam. Dies geschehe, weil die fides dabei sei, quia nisi crederet, non timeret. Beim timor legalis non in fide timebant poenam futuram, sed in experientia poenam praesentem. Dieser timor sei inutilis (!), quia non sanctificat animam, quia non est sanctus. Hunc foras mittit Sancta Charitas, wenn sie auch ihn nur minuit, non extinguit totaliter. Noch klarer lauten die Worte in III, 583, 12: „Sane et in nova lege timor de poena est, et tamen non est timor servilis.“ Das ist der metus Geennae nach dem Wort des Herrn Matth. 10, 28: timete eum, qui etc. Der timor servilis sei eben in den vorhergehenden Worten beschrieben: Nolite timere eos, qui occidunt corpus. Während dieser sich beziehe auf mala huius mundi, habe jener mala futura et fide cognita zum Gegenstande. Dieser timor sei necessarius nach dem Worte des Apostels 2. Kor. 5, 11: ‚Suademus hominibus timorem dei‘.

Ähnliche Ausführungen finden sich noch III, 582, 28; IV, 250, 19; 380, 7. Im allgemeinen ist für Luther der timor futurorum, inferni kein sündiger, sondern ein terror bonus et non nocens (!) (IV, 238, 3); es ist daher an den Stellen, wo Luther im allgemeinen von timor servilis redet, an den sündigen timor poenae corporalis et temporalis zu denken (III, 582, 28), wenn er z. B. gegenüberstellt: timor domini est initium sapientiae, timor servilis est insipientiae et desperationis (IV, 238, 32; VI, 251, 5; IV, 70, 2; 127, 1; 128, 5; II, 72; IV, 250, 7). Nicht notwendig ist unter timor servilis poenarum der sündige zu verstehen an den Orten, da Luther von dem Beisammensein des timor filialis und timor servilis in via Christiani redet. Denn hier ist beides unter diesen Begriff zu fassen, der sündliche timor de poena corporali und der nützliche timor de futuris, weil beide von der caritas, und zwar der perfecta charitas, ausgetrieben werden sollen, wenn auch der erstere beim gereifteren Christen gänzlich überwunden sein soll, der letztere nur beim perfectissimus, und auch dann nur zeitweise.[1]) So in den Stellen I, 42, 11. 33; 41, 31; 554, 29; bei der charitas incipiens ist zugleich timor magnus servilis I, 42, 20; I, 663, 19. Unmißverständlicher werden Luthers Sätze sofort, wenn er, um den berechtigten, nützlichen timor poenae zu charakterisieren, judicii an die Stelle von poenae setzt, z. B. III, 594, 10 timor futuri judicii. I, 207, 20: „darumb muß yn eym rechten Menschen altzeit seyn die forcht vor dem gericht gottis des alten Menschen halben"; ferner I, 141, 22; 99, 8; 120, 24; 118, 40; 119, 1; de W. I, 90. Wer die poena als judicium erkennt, fühlt seine sittliche Verfehlung als eine gegen den heiligen Gott kontrahierte Schuld und verurteilt sie als *ἀνομία*. In der attritio dagegen ist nur ein Gefühl der Unlust an der Sünde vorhanden, die Scham; und hier ist eigentlich nur eine Angst vor der Strafe als vor einem Unglück der richtige Ausdruck für diesen Zustand. Steht der Mensch in dem Grade der Sündenerkenntnis, daß er seinen Fehltritt als nicht erfüllte Verpflichtung Gott gegenüber ansieht, dann darf man auch von ihm nicht mehr sagen, daß er gern

---

[1]) I, 43, 17: nec Apostoli, nec Prophetae continuo statu in hoc fastidio fuerunt, nach 2. Kor. 7, 5 und 1. Kön. 19, 24.

weiter sündigen würde, wenn die Strafe nicht da wäre. Das ist eine psychologische Undenkbarkeit, denn mit dem Bewußtsein der sittlichen Verschuldung ist das Gefühl der Verabscheuung der Beleidigungen Gottes gegeben. Es dürfte überhaupt nicht geraten sein, den von Luther bisweilen in starker Übertreibung gebrauchten Ausdruck amor peccati als durchaus zutreffende Bezeichnung der Herzensgesinnung des unter dem Gesetz stehenden Sünders anzuwenden, wie Herrmann so oft den durchs Gesetz gerichteten Sünder die Sünde reizender finden läßt. Beim Sünder unter dem Naturgesetz findet sehr wohl ein niti in vetitum, ein petere peccata statt, aber das ist noch nicht dasselbe, als die Sünde lieben.[1]) Es darf nur an den heidnischen Satz erinnert werden: meliora probo, deteriora sequor, oder das Wort Pauli vom Menschen unter der Sünde: das ich hasse, das thue ich.

Um noch ein Wort über die Grade der Furcht zu sagen, so hat bekanntlich Luther wie überhaupt auf dem Heilsweg, so auch hier drei Stufen der incipientes, proficiscentes und perfecti angenommen.[2]) Er hat damit aber keine strenge Scheidung[3]) der einzelnen Grade behaupten wollen, daß etwa auf der zweiten Stufe der timentes futura et aeterna kein timor temporalium mehr sich fände. Es ist ihm nicht so sehr um Festhaltung der drei Stufen zu thun, als um das gradatim ascendere (I, 467, 25), daher er auch nicht geradezu tres gradus sagt, sondern multi gradus (I, 40, 17), ja sogar infiniti gradus (III, 512, 25).

Uns interessiert hier besonders das, was Luther über den Sündengrad der Höllenfurcht sagt. Luther knüpft an die beiden Sprichwörter an: „Wer lebend in die Hölle fährt, fährt sterbend nicht hinein“ und „qui timet infernum, descendet in

---

[1]) Vgl. hierzu Feyerabend, Glaube und Buße, S. 145 ff.

[2]) Bes. I, 40 ff.; I, 689, 22; IV, 445, 28; I, 115.

[3]) Ihren Ursprung hat diese Annahme der drei Stufen vom Heilsprozeß wohl in der bis ins Jahr 1518 festgehaltenen Ansicht, daß auch die Heiligung des Lebens zur Vollendung geführt werden müsse, ehe die volle Seligkeit der Gläubigen eintreten könne; geschieht dies nicht in diesem Leben, so müsse es in jenem Leben erreicht werden. Daraus ergab sich die Notwendigkeit des Fegefeuers. Vgl. These 30 der 95 Thesen und zur Sache Dieckhoff, Der Ablaßstreit, S. 59.

eum".[1]) Unter der ersteren Furcht vor der Hölle versteht er die berechtigte, „nützliche" Furcht, cum tamen justi veri vehementer timeant infernum et mortem (I, 41, 31), wie sie der Sünder in der Reue erfährt, da er timet sese damnari. Et haec est bona cogitatio et multi eam habent et utilitatem eius ignorant . . . . Sine timore inferni nullus est nec esse debet, nisi sit perfectissimus (I, 42, 11). Die sündige Höllenfurcht, die im amor sui wurzelt, soll allerdings der Christ überwunden haben, daher nur derjenige, welcher pure serviliter timet et nihil aliud, descendet in infernum. Es ist verwunderlich, wie Thieme[2]) hat urteilen können, daß Luther durch diese Ausführungen über die Höllenfurcht im Sermon vom 27. Dezember 1514 (IV, 659 ff. = I, 37 ff.) die andernorts (z. B. in den ersten Psalmenvorlesungen, vgl. S. 41 unserer Arbeit) als timor sanctus beurteilte Höllenfurcht „zum sündlichen timor servilis degradiert" habe. Unser Sermon soll rundweg „die Höllenangst neben Gottesfurcht als Sünde brandmarken". Luther unterscheidet doch klar genug zwischen den beiden Arten des timor inferni, von denen der erstere bonus, utilis, notwendig (debet) ist, und nur der zweite wegen der egoistischen Angst vor jenem physischen Verhängnis sündig. Für eine Sünde hat Luther nie jenen „um des alten Menschen halben" notwendigen timor inferni erklärt, wohl aber geurteilt, daß, je mehr sich die Gottesfurcht dem Grade der „Vollkommenen", dem reinen timor reverentialis (IV, 238, 32. 246, 29), nähert, wo der Mensch „selbst Ewiges nicht mehr fürchtet", sondern nur Gott um Gottes willen, auch um so mehr der timor inferni unnötig (!) werden soll. Es bleibt der timor inferni immer ein „unseliger" Zustand; daher preist Luther das Kindesalter „selig", weil die Kinder „keine Schrecken des Todes noch der Hölle leiden noch fühlen".[3])

Zusammenfassend wird über den Begriff timor zu sagen sein:

So leicht es ist, eine Definition des timor sanctus, wie die Schrift ihn bezeichnet, oder castus, filialis, wie die „Theologen nach Augustin" sagen, zu geben, so schwer oder geradezu un-

---

[1]) I, 41, 35. 42, 6. 559, 39; II, 107, 16; IV, 663, 25.

[2]) Die sittliche Triebkraft des Glaubens, Leipzig 1895, S. 185 f.

[3]) Vgl. Köstlin, Luthers Theol., 2. Ausg., Bd. I, 4.

möglich ist es, den timor poenae allseitig und zugleich unzweideutig zu bestimmen. Jenen hat Luther treffend als terror reverentialis charakterisiert (z. B. IV, 246, 29. 238, 32) oder ihn gut beschrieben als einen, der solum unum habet, quod timet et amat (I, 43, 34). Hier ist schon der Ausdruck timor poenae nicht glücklich gewählt — er stammt aus der Scholastik, welche schon früh die Streitfrage aufgeworfen hatte, ob die Buße ex dilectione dei aut ex timore poenae hervorgehen müsse —, da eine Furcht vor Strafe nicht immer in Gegensatz zur kindlichen Liebe treten muß. Besser ist der Begriff timor servilis als Gegensatz zum timor filialis. Denn hier zeigt sich schon im Ausdruck, daß diese Furcht immer unfreiwillig, erzwungen ist, sei es nun durch ein praeceptum oder durch ein drohendes, für den Sünder unabwendbares Verhängnis, daß sie nicht einem gepflanzten Baum gleicht, sondern einem eingetriebenen Holz (I, 21). Die Schwierigkeit in diesem Begriff liegt darin, klar anzugeben, wie weit der timor servilis sündig, resp. unsittlich ist, und in welchem Maße er als Motiv zur Buße billigerweise angesehen werden muß. Bekanntlich hat die Apologie[1]) folgende Definition aufgestellt: filialis timor est talis pavor, qui cum fide conjunctus est, hoc est, ubi fides consolatur et sustentat pavidum cor; servilis timor, ubi fides non sustentat pavidum cor. Diese Bestimmungen sind jedoch nur aus dem Zusammenhang zu verstehen, in welchem alles vom Glauben aus beurteilt wird, sie sind an sich nicht ausreichend. Für unsern Zweck ungenau sind sie darin, daß der berechtigte timor futurorum doch ein cum fide conjunctus ist[2]) — wenn es natürlich auch kein spezifischer Heilsglaube ist, so doch die fides generalis, der Glaube an die sittliche Weltordnung, an Gott als den Vergelter — und daher kein timor servilis; deswegen darf er aber doch noch nicht zum timor filialis gerechnet werden.

Begrifflich lassen sich wohl die Unterscheidungsmerkmale zwischen timor sanctus und timor poenae geben, aber als Motive der Buße sie voneinander zu scheiden, ist fast undurchführbar. Luthers Wort besteht zu Recht[3]): timor poenae et

---

[1]) Apologie V, 38 (Müller, Symbol. Bb., S. 172).

[2]) Vgl. oben S. 42.

[3]) Enders 6, 109 in einem Briefe an Melanchthon im Oktober 1527.

timor dei quam differant, facilius dicitur syllabis et literis, quam re et affectu cognoscitur . . . . Neque fieri potest, ut sine timore poenae sit timor Dei in hac vita, sicut nec spiritus sine carne, etiamsi timor poenae sit inutilis sine timore Dei . . . . Wir verweisen hier noch auf Luthers Selbstzeugnis über seine frühere „zu scharfe und spitzige" Deutung und Unterscheidung der timores filialis et servilis.[2]) Die Apologie[3]) hat uns den rechten Standort angegeben, von dem aus wir die Frage nach den Motiven der Buße beurteilen müssen. Sie nennt die Definition der Judasreue, welche sagt, daß Judas Gott nicht geliebet, sondern sich für der Straf gefürcht habe, eine gesetzliche. „Ist das nicht ungewiß und ungeschickt von der Buß gelehret? Denn wann will ein erschrocken Gewissen sonderlich in den rechten, großen Ängsten. . . . wissen, ob es Gott aus Liebe als seinen Gott fürchtet, oder ob es seinen Zorn und ewige Verdammnis fleuhet und hasset. Es mögen diejenigen von diesen großen Ängsten nicht viel erfahren haben, dieweil sie also mit Worten spielen, und nach ihren Träumen Unterschied machen." Dagegen verweist sie uns auf den richtigen Gesichtspunkt bei der Bestimmung der rechten Bußstimmung. Die terrores conscientiae seien dann veri, wenn der Mensch Deum sentit irasci peccato; d. h. mit andern Worten: der Bußfertige muß in dem Gefühl seiner sittlichen Verbindlichkeit und in dem ihn niederdrückenden Schuldbewußtsein stehen. Darauf hat uns auch unsere Untersuchung über den timor poenae geführt. Derselbe ist nicht nur berechtigt, sondern erforderlich zum Zustandekommen der rechten Buße, wenn man ihn faßt als Furcht des Sünders vor der Vergeltung seiner Widergesetzlichkeit von seiten Gottes. Nunmehr sind wir auch imstande, unsern Hauptbegriff amor justitiae richtig zu bestimmen. Wir können schon andeuten, daß er eigentlich nur der positive Ausdruck für den recht verstandenen, negativ die Sache bezeichnenden timor poenae ist, nämlich besteht in der Anerkennung der göttlichen Forderungen, in einem gewissen amor legis, welcher ein Beugen des Sünders unter die allmächtige Hand Gottes bedeutet.

---

[1]) Vgl. oben S. 22.

[2]) Apologie V, 4 ff. 28 f. in Müller S. 168. 169 und besonders die Bestimmung der terrores S. 171, Zeile 12 f.

Aus der großen Fülle von Stellen über den amor justitiae wollen wir zwei herausgreifen und eingehender betrachten, die besonders instruktiv für das Verständnis der lutherischen Auffassung von diesem Begriffe sind. Die Grundstelle ist jener Brief Luthers an Joh. Staupitz vom 30. Mai 1518[1]) bei Übersendung der Resolutionen, in welchem er seine neue Erkenntnis in das Wesen der Reue als mit aus jenem Begriff amor justitiae geschöpft beschreibt und begründet.

Den Unterschied seiner jetzigen Anschauung von der Buße zur früheren formuliert er dahin, daß er jetzt nach dem Verständnis des verbum graece 'Metanoea' die Buße in eine mutatio affectus setze, während er früher nach scholastischer Lehrweise vocabulo latino abductus die Buße als actio angesehen habe. Bei der letzteren Auffassung trete aber der geforderte amor amicitiae an das Ende der Buße als finis et consummatio, er sei daher ein coactus und zugleich fictus. Nach der rechten Lehre sei er principium poenitentiae; dieses bestehe aber in der mutatio affectus. Das Reue ist nun die intelligentia sui mali, quod sine mutatione amoris fieri est impossibile. Darum bezeichnet Luther die poenitentia als eine resipiscentia, als ein Wiederklugwerden, das sich in der cognitio erroris zeige. Wenn also Luther den amor justitiae in die Sündenerkenntnis setzt, so will er ihn als das gerade Gegenteil eines den Menschen durchströmenden, beseligenden Gefühls hinstellen. Er kann daher nicht denselben Sinn wie der ganz auf dem falschen römischen Justifikationsbegriff stehende Staupitz mit amor justitiae verbinden oder auch Bernhard, der ganz semipelagianisch forderte, daß der Reuige die rechte Liebe gegen Gott in sich fühlen müsse.[2]) Es ist vielmehr der amor justitiae ein Gefühl des Mangels[3]) infolge des transitus vom Gefühl der Sicherheit, da der Mensch sein malum und damnum nicht erkannte. Man kann dieses Wort geradezu übersetzen: die Erkenntnis, daß man die Gerechtigkeit nicht liebt. Mit dem Ausdruck amor justitiae beschreibt Luther die Gesinnung des Reuigen gewissermaßen von der Vorderseite

---

[1]) Enders I, 196; W. A. I, 525 ff.; de W. I, 116.
[2]) Vgl. Dieckhoff, Justin, Augustin u. s. w., S. 63. 64.
[3]) Vgl. S. 49 unserer Arbeit.

gesehen; die Rückseite des Bildes nennt er odium sui,[1]) wie er diese Gesinnung oft als poenitentia vera bezeichnet hat (z. B. in der 4. der 95 Thesen I, 233, 16).

Noch klarer erkennen wir die Lutherſche Auffassung vom amor justitiae, wenn wir ihn die Gesinnung des Unbußfertigen oder die Galgenreue schildern sehen als odium justitiae Dei und entsprechend als amor sui. Mit dem odium justitiae dei verbindet sich aber für Luther sofort der Begriff timor poenae; im Gegensatz dazu ersetzt er auch bisweilen den Ausdruck amor justitiae durch amor poenarum. Damit giebt er uns aber die genauere Bestimmung seiner Fassung des amor justitiae an die Hand. Wir legen hier die sehr klare Ausführung in dem Sermo de indulgentiis, der auch „Sermon von Zacheo" genannt wird, weil er Luk. 19, 8 zum Thema hat, zu Grunde (I, 94 ff.).

Luther stellt hier, nachdem er die Buße in poenitentia rei = interior[2]) und signi = exterior eingeteilt hat, der poenitentia interior vera die poenitentia interior ficta gegenüber, „quae vocatur vulgo Galgenreue". Der Tendenz des ganzen Sermons entsprechend unterscheidet er diese beiden nach ihrer Stellung zu den poenae und indulgentiae. In der Galgenreue sic dolent de peccato, quod plus de poena peccati. Dieser Reuige timore poenae et amore sui justitiam Dei odit et suam iniquitatem diligit: poenam enim odit. Vere poenitens non quaerit indulgentias et remissiones poenarum, sed exactiones poenarum. In der rechten Reue odit peccatum und zwar amore justitiae et poenarum, quia cupit ulcisci justitiam laesam. Ideo non petit indulgentias sed cruces. . . Wie weit ist doch Luther davon entfernt, in dem amor justitiae ein beseligendes Gefühl zu sehen und mit dem Satze poenitentia vera incipit ab amore justitiae die Buße aus beseligenden Motiven herzuleiten! Hier sagt doch Luther ganz unzweideutig, daß der amor justitiae die Gesinnung des Herzens ist, da der Mensch im Gefühl der Schuld seine Sünden

[1]) Oder auch richtiger odium peccati. Daß odium peccati und amor justitiae dieselbe Gesinnung bezeichnet, nur von zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, zeigt VII, 117, 4 (Assertio): peccator, dum virtute dei compungitur, . . . ad odium peccati et amorem justitiae rapitur.

[2]) Vgl. die Anm. zu S. 28 unserer Arbeit.

als eine Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit erkennt, welche gerächt werden muß. Nun sucht er das Kreuz, die göttlichen Strafen, weil er nach dem Frieden mit dem erzürnten Gott verlangt. Hierfür ist Luther der Zachäus ein Beispiel, der gern die Strafen auf sich nimmt, ja sie sich freiwillig auferlegt.

So setzt er auch in der vierzigsten der 95 Thesen die veritas contritionis in das quaerere et amare poenas (I, 235, 16); man kann hier auch jene Stelle in den Resolutionen (I, 567, 15) zur Vergleichung heranziehen, wo Luther von den Seelen im Fegefeuer behauptet, daß sie non timore poenae sed amore justitiae patiuntur. Das zeige sich darin, daß sie mehr fürchteten, ne non laudent et ament deum (quod fieret in inferno) quam ne patiantur. Diese Stimmung des Herzens, da man sich nicht voll dessen bewußt ist, daß man nach Gott begehrt, wegen des niederdrückenden Schuldbewußtseins, nennt Luther das sanctissimum sed anxiosissimum desyderium des Reuigen. Diesen Gedanken führt Luther in jenem Sermon von Zachäus weiter aus, daß nämlich die rechte Bußstimmung diejenige sei, da der Reuige sich nicht einmal selbst bewußt ist seines Flehens zu Gott.[1]) Sic Deus quaeritur, dum non quaeritur (I, 95, 28), . . . diligitur dum non diligitur . . . dum fugitur ab eo, curritur ad eum. Und dennoch steht der Mensch in der rechten Reue, er besitzt amor justitiae, wenn er diesen amor auch nicht fühlt. Wie verschieden ist der Lutherische amor justitiae von dem scholastischen, der ein vom Menschen erworbener und zwar coactus wie fictus ist, und auch vom Bernhardinisch-Staupitzschen, da der Mensch in sich die Liebe gegen Gott fühlen muß! Und wie wenig ist für Luther der amor justitiae ein beseligendes Gefühl der Hingabe an den guten Gott, daß er vielmehr anxiosissimus ist und äußerlich als ein fugere a deo erscheint! Das meinte auch unsere Übersetzung von amor justitiae: die Erkenntnis, daß man die Gerechtigkeit nicht liebt.

Nach dieser Untersuchung über den Begriff amor justitiae in der Lutherschen Fassung und über sein Verhältnis zum timor poenae können wir zurückkehren zur Beschreibung der Vorbedingungen für das Zustandekommen der rechten Buße nach der Lehre Luthers.

---

[1]) Vgl. Köstlin, Luthers Theol. I, 205 f.

In den Decem Praecepta von 1516 (I, 429, 36) giebt Luther klar den „Weg zur Erlösung“ an: „Qui enim non agnoscit se praeceptum debere, quomodo se agnoscet peccatorem esse? Qui autem non agnoscit se peccatorem, quomodo timebit deum et judicium eius? Qui autem non timet, quomodo humiliabitur? Qui non humiliatur, quomodo gratiam consequetur? Qui gratiam non consequitur, quomodo justificabitur? Qui non justificatur, quomodo salvus erit?“ Wir haben hier als erstes das Gefühl der sittlichen Verbindlichkeit, sodann die Erkenntnis der Sünde und zwar als Widergesetzlichkeit oder das Schuldbewußtsein, weiter den notwendigen, „nützlichen“ timor poenae = judicii, endlich die humiliatio als Verzicht auf alle Eigengerechtigkeit, das redigi in nihilum als den rechten Zustand für den Empfang der Gnade. Darnach folgt die justificatio und der Heilsstand.

Für die Reue ist also zunächst nötig der Glaube, „daß Gott sei, der da drewe, gebiete und schrecke,“ die fides generalis, der Glaube an die veritas dei, der die fides minarum in sich schließt. Einen besonders schlagenden Beleg für diese Lutherische Ansicht finden wir in de captivitate Babylonica (VI, 545). Luther will hier die principia et causae contritionis angeben, nempe divinae comminationis et promissionis veritatem immobilem ad provocandam fidem. Er beginnt: magna res est cor contritum nec nisi ardentis in promissionem et comminationem divinam fidei[1]) quae veritatem dei immobilem intuitu tremefacit, exterret et sic conterit conscientiam, rursus exaltat et solatur servatque contritum, ut veritas comminationis sit causa contritionis, veritas promissionis sit solatii, si credatur. Daß hier nicht der specifische Heilsglaube gemeint sein kann, geht schon aus der Reihenfolge: fides, contritio, solatium hervor. Und wenn Luther weiter sagt: fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient, so will er damit keineswegs behaupten, daß aus diesem Glauben an die veritas comminationis, d. h. aus der Anerkennung der göttlichen Forderungen

[1]) Diese auffallende Umstellung ist nicht von Bedeutung, da Luther im weiteren Verlauf der Ausführung stets die comminatio vor die promissio stellt; die streng logische Stellung der einzelnen Worte wird man bei Luther öfters vermissen.

und der Vergeltung für ihre Nichterfüllung, die contritio ganz von selbst ohne Heilswirkung Gottes entsteht. Selbst der überraschende Gedanke: hac fide homo meretur peccatorum remissionem kann uns nicht bewegen, jene Ansicht als die Lutherische anzunehmen. Der Gebrauch des Wortes mereri zeigt, um einen recht starken Ausdruck anzuwenden, daß sich Luther der Bedenklichkeit dieses Satzes nicht voll bewußt gewesen ist. Denn im Jahre 1520 stand er durchaus nicht mehr auf dem Standpunkt, merita humana anzunehmen; daher ist ihm dieser von früher her so geläufige Ausdruck hier sozusagen unter die Feder gekommen; er meint damit offenbar, daß dem Glauben die Vergebung zu teil wird. Die volle fides salvifica haben wir hier noch nicht; denn daß durch Vorhalten von Drohungen und Verheißungen nicht das zuversichtliche Vertrauen auf Gott gewirkt wird, daß ein „bereitwilliges Aufnehmen der Lehre" noch keinen bewußten Heilsstand mit Gott herbeiführt,[1]) ist stets Luthers Meinung gewesen. Diese Fassung des Glaubens als fides generalis rechtfertigt noch der Schluß jener Ausführung: prior est terror comminationis, qui succendit impios, hanc fidem acceptans fumat contritionis nebulam. Der terror entflammt die impii, d. h. provoziert ihr Gefühl der sittlichen Verbindlichkeit und der Schuld und läßt dann im Besitz des Glaubens an die veritas dei die Wolke der contritio aufsteigen. Luther spricht in dem aus Psalm 51, 19 entnommenen Bilde, wo das cor contritum als ein sacrificium dei angesehen wird, wie er III, 287, 6 von diesem sacrificium gratum et acceptum deo redet und V, 502 von dem fumus poenitentiae spricht.

So finden wir in dieser wichtigen Stelle die principia und causae contritionis beschrieben; es ist keine Andeutung vorhanden, daß die Buße durch innere Anteilnahme an dem Guten motiviert sein soll, daß die überwältigende Macht des Guten den ersten Eindruck in uns hervorrufen soll, sondern nur der Hinweis auf das nudum verbi, bestehend in comminatio und promissio, als die contritio bewirkende Macht. Herrmann konstatiert auch konsequent in diesen Angaben[2]) über den Ursprung der Reue das erste Anzeichen des eintretenden Aufgebens früherer richtigerer Erkenntnis bei Luther.

[1]) Vgl. Herrmann, Buße S. 80 unten.

[2]) Buße S. 44.

Die durch die fides minarum hervorgerufene Erkenntnis der Sünde ist für Luther, wie schon angedeutet, stets mit dem Gefühl der persönlichen Schuld verbunden.[1]) Ohne dieses giebt es keine Vergebung der Sünden. So sagt er I, 99, 4, die Hauptsache sei pure agnoscere culpam, I, 119. 120, 24 mehr als pudor et poena sei damnum peccati et culpa zu fürchten; I, 466, 36 stellt er den Zorn als den rechten hin, der sibi displicet et seipsam odit propter mala culpae; VIII, 104 schreibt er: duplex malum lex revelat, internum et externum peccatum ... culpam et poenam; IV, 264, 22 nennt er die tribulatio einen dolor pro culpa; endlich III, 478 sagt er: deus rectis corde malum poenae non aufert in spiritu, eo quod nondum ablatum sit malum culpae.

Zu diesen principia contritionis tritt dann bei rechtem persönlichen Schuldgefühl das Bekenntnis der Sünden vor Gott, welches nach Luther in der accusatio sui besteht und in dem eigentlich dieselbe Sache ausdrückenden Lobe Gottes. Es ist natürlich hier zunächst nur an die occulta confessio gedacht (VI, 546). Hierfür gebraucht nun Luther die schon genannten Ausdrücke: sibi displicere, sibi irasci, vilescere, sese abnegare (III, 522; IV, 45, 20. 96, 27. 110. 111. 487, 27. 491, 13), seipsum detestari (III, 203, 3), effundere animam (III, 233). Gott will wie die humilitas crucis, so die confessio peccati (I, 33); und der justus in principio est accusator sui, non excuset se in peccatis, sed mox confitetur (III, 29), denn die accusatio venit ex timore divini judicii (III, 185. 288 = de W. I, 90). Im Bekenntnis sieht Luther das confugere ad dominum iratum (V, 204, 8); wenn es auch noch kein freiwilliges, — im eigentlichsten Sinne gemeint — „lustiges" Bekennen ist, so ist es doch ein ad deum contra deum confugere ad percutientem se, ein sperare contra spem. Dies Bekenntnis ist nun, weil es ein Anerkennen der Gerechtigkeit Gottes ist, ein Lob Gottes. Das alte Wort des Hieronymus: confessio peccati est laus dei gebraucht Luther sehr häufig, so III, 292, 1; I, 203, 4; III, 185, 6. 191, 5. 284, 37. 378, 10. 24, auch decor Christi III, 173, 32; VI, 159; IX, 138, 13, sacrificium III, 523, 7, magnificentia

[1]) Dieser von Lipsius S. 194 berührte wichtige Gedanke tritt in seiner Abhandlung leider zu sehr in den Hintergrund.

IV, 242, 3, optimus modus orandi III, 37, 31. Die Gleichsetzung von seipsum odisse et diligere deum (I, 228), von „sich vornichtigen und demütigen gott tzu ehren“ (VIII, 176, 8) spricht Luther besonders klar aus III, 292, 1: non potest laudari . . . admirari . . . nisi simul et prius nos vituperemus, accusemur et confundamur.[1]) Allerdings unterscheidet auch Luther eine duplex confessio, laudis et peccati (IV, 238, 14); die confessio peccati sola ist mera perditio, qualis fuit Jude et est omnium desperatorum . . . omnes enim confitentur se peccasse, sed non faciunt confessionem laudis. Sic econtra confessio laudis sola sine peccati confessione etiam perditio est qualis est praesumentium et superborum. IV, 238, 25 erklärt er die confessio desperatorum näher dahin, daß sie inter se bene confitentur sua mala, sed non deo . . . sicut Judas . . . und schließt IV, 239, 1: Ergo utraque confessio necessaria est (laudis et peccati) et sunt duae partes unius integralis confessionis. Eine ähnliche Ausführung findet sich IV, 210, 18.

Mit dem Bekenntnis der Sünden ist aber sogleich die göttliche Vergebung gesetzt: I, 170, 13: „alsbald er sich eyn sunder erkennet und dies klaget, alsbald ist er gerecht und angeneem vor dir;“ I, 120, 29 qui . . . confitentur, statim habent remissionem peccati, wie David 2. Sam. 12, 13. 14; I, 124 . . . eo ipso omnia peccata dimissa sunt (= II, 93); III, 29, 40 impossibile est, quod qui confitetur peccatum suum, non sit iustus (vgl. noch II, 93, 35. 96, 10). Ja schon vor dem Bekennen hat Gott dem contritus die Sünde vergeben, nach Jes. 65, 24 (III, 310, 29). Diese Vergebung wird aber keineswegs immer als solche vom Reuigen empfunden. Wie das Bekenntnis nicht ein bewußtes zu sein braucht, so ist auch die Vergebung zunächst eine „heimliche“. Der Reuige ist noch ungewiß seiner Vergebung bei Gott; ja regulariter oportet fieri, si compunctio vera est, denn gratia non infunditur nisi cum magna concussione animae, wie Öl auf aufgeregte Fluten

[1]) Vgl. Brief an Spalatin vom 15. Febr. 1518 (de W. I, 91): justus primo est accusator sui. . . O ignorata diu definitio justitiae. Quid est justitia? est accusatio sui. Quid justus? accusator sui. Quare? Quia praevenit judicium dei, et idem damnat, quod deus damnat, scilicet seipsum.

(VII, 120, 27). In dieser „heymlichen" Vergebung (II, 139, 27) geschieht die remissio culpae, denn homo in vexatione . . . certe proximus est justificationi et habet initium gratiae (I, 595, 10, These 38 der Resolutionen). Darin besteht der Unterschied zwischen der heimlichen Vergebung Gottes und der öffentlichen in der Beichte, daß remissio dei gratiam operatur, remissio sacerdotis pacem (VII, 120).

Mit diesen letzten Ausführungen über accusatio sui und laus dei, die zwei Seiten der confessio, sind wir bereits in die Beschreibung des Zustandes des compunctus vor resp. in dem Zeitpunkt der confusio gratiae nach der Lehre Luthers eingetreten, nachdem die Untersuchung der Lutherschen Anschauung über die Vorbedingungen für das Zustandekommen der rechten Buße abgeschlossen war.

Bei der Frage nach der dispositio ad gratiam — den Ausdruck ohne jede semipelagianische Färbung gebraucht — ist eine doppelte Betrachtungsweise möglich: wir achten zuerst auf Luthers Angaben über das Verhalten Gottes und sodann über das des Menschen in der compunctio.[1])

Vor allem ist gegenüber manchen Aussagen Ritschlscher Theologen mit aller Entschiedenheit zu behaupten, daß Luther für den „Weg zur Erlösung", bei dem Heilswerk im allgemeinen, nur eine Disponierung von seiten Gottes kennt. Der Mensch ist ihm im Beginn des Heilswerkes keineswegs einer „mit dem Gesetz und mit seinen Sünden sich beschäftigender", ein über „das Gesetz und den Zorn Gottes meditierender".[2]) Diese Beschreibung ist allerdings bei der Frage nach der poenitentia externa und sonderlich der sacramentalis eine bis zu einem gewissen Grade passende. Bei der contritio passiva dagegen ist der Mensch ein gegen das Göttliche gleichgültiger otiosus, der beim Eintritt des Wirkens Gottes sogar zu einem rebellis wird, nicht aber bereits ein „sittlich reger", „gewissenhafter Mensch." In der Herrmannschen Beschreibung des „Weges zur Erlösung" ist der Ausgangspunkt der einzig richtige, daß nämlich der Mensch

[1]) Wir ziehen den Ausdruck compunctio, der seit Thomas a Kempis (Imitat. Christi ed. Hirsche I, 1, 3. 21) im Gebrauch ist, dem Ausdruck contritio vor, weil durch denselben das „Drückende", „Bittere" besser veranschaulicht wird.

[2]) Herrmann, Buße S. 80 u. a. m.

nicht aus sich heraus die Reue hervorbringen kann, sondern daß „etwas von außen Herandringendes den Menschen ergreifen und über sein bisheriges Wesen erheben muß“.[1]) Er setzt auch mit Luther das „Widerfahrnis der Reue“ in die Erfahrung, „wenn das Gesetz den Sünder im Innersten trifft und seine Sünde ihm offenbart.“[2]) Aber er sträubt sich gegen die Behauptung dieses Widerfahrnisses und zwar in der Form der terrores conscientiae, als eines unentbehrlichen Elementes des Christenlebens. Sobald diese Forderung gestellt wird, weiß er keinen Schutz gegen die Fassung der Reue als Aufgabe. Aber auch Herrmann stellt eine Forderung an den Menschen, wenn auch nicht die, die Reue in sich zu erregen und vorzubereiten — das thut in dieser Fassung auch die lutherische Kirche nicht! — so doch die religiöse, daß wir den Glauben üben und suchen sollen (!). Wenn nun Herrmann fortfährt; „unter dem Eindruck der Macht des Guten flammt der Glaube in uns auf,“ so scheint ein Üben und Suchen des Glaubens ausgeschlossen zu sein. Aber Herrmann hat uns nicht im unklaren darüber gelassen, was er unter dem „Suchen“ versteht. Das thut nämlich der Mensch, wenn er „der Wirklichkeit des Guten nicht aus dem Wege geht, sondern sich in Ehrfurcht davor beugt,“[3]) oder „in Ehrfurcht zu der Macht des Guten über das Wirkliche aufblickt“.[4]) Darin liegt ja der Keim des Glaubens, der sich durch Berührung mit dem Glauben der christlichen Gemeinde zum Christenglauben vollendet. In dieser Entwicklung des Glaubens[5]) tritt nun die wirkliche Reue unwillkürlich auf. Da der Christ weiß, daß sie ihm auf diesem Wege „widerfährt“, braucht er sich nicht um rechtschaffene Reue zu sorgen. So allein glaubt Herrmann, den Abweg zum katholischen Bußwerk in der Lehre von der Reue vermeiden zu können.

Es ist offenbar nach Herrmann ein unfaßbarer Gedanke, daß ein Gefühl der Unseligkeit — welches er übrigens ein „leeres

---

[1]) Buße S. 62.

[2]) Buße S. 77 vgl. zum folgenden S. 79 und 80. Den Ausdruck „Widerfahrnis der Reue“ gebrauchen wir hier nur vom Herrmannschen Standpunkte aus.

[3]) Buße S. 65.

[4]) Buße S. 50; vgl. S. 48: „Die Ehrfurcht vor Personen ist die Wurzel aller wahrhaftigen Religion“.

[5]) Buße S. 81 und 79.

Verlangen nach Lebenserhaltung“ [1]) nennt — den Menschen zum Empfang des Heils vorbereiten kann, da der Mensch in diesem Zustande nicht weiß, was überhaupt das Heil ist, nämlich „ein Leben im Guten“. Daß Gott durch sein Gesetz in den terrores conscientiae das schlafende Gewissen weckt, indem er eben dem Sünder seine Sünde offenbart, bestreitet Herrmann nicht.[2]) Aber daß in diesen terrores conscientiae allein Gott sein Werk und zwar sein lebenerweckendes Heilswerk hat und daß der Mensch hier „farina“ sei, die zwischen den beiden Mühlsteinen vom Herrn zerrieben werde (III, 357; V, 71, 12. 140, 13; IV, 655, 14; IV, 149, 2), kann Herrmann nicht zugeben. Denn er sieht den in den terrores conscientiae befindlichen Menschen nur als einen „selbstsüchtig“ um seine Seligkeit sich sorgenden an.[3]) Und das ist nicht unbegründet. Kann sich doch die Ritschlsche Theologie infolge ihrer Psychologie eine Unthätigkeit der Seele nicht vorstellen. Die Seele ist nach ihr eine nur nach außen thätige, stets aktive. Erkennen, Wollen, Fühlen sind nicht Eigenschaften oder Funktionen der Seele, als eines hinter denselben ruhenden Urgrundes. Darum bleibt ihr die lutherische Reue eine vom Menschen in sich erregte, ein „Sichhineinquälen“. Luther aber spricht es geradezu aus: passive se habet homo ad delendum peccata (I, 86, 35), und III, 541, 14 sagt er: compunctionem non ex me habeo. Nullus potest incipere novam vitam . . . nisi in istis compunctionibus aestuaverit. Die compunctio wird gewirkt virtute dei (VII, 117, 4), und hac concussione [peccator] ad odium peccati et amorem justitiae rapitur. Deus operatur tribulationem (V, 206, 18); deus agit in homine, ut seipsum agnoscat (I, 565, 28); ubi praesens dominus cooperatur [nämlich legi], peccatores humiliantur (V, 508, 15. 507, 23; III, 604, 14); deus instruit ad veram poenitentiam (III, 54 = I, 284, 42).

Es drängt sich uns nun weiter die Frage auf: Wie bestimmt Luther diese göttliche Wirksamkeit im Zustande der der Rettung vorangehenden compunctio näher? Die strengere Theorie der Thomisten lehrte eine Disposition auf den Empfang der Gnade

[1]) Buße S. 73.

[2]) Gegen Ritschl vgl. Herrmann, Buße S. 77 über das „Widerfahrnis der Reue“.

[3]) Buße S. 37.

nur unter Assistenz der gratia praeveniens: schon im Anfang des Heilsprozesses bedürfe der Mensch das auxilium gratuitum Dei. So hielt auch Eck streng an der Behauptung der Initiative der Gnade fest. Ist es darum verwunderlich, wenn Luther sich scheut, das göttliche Wirken in der dispositio „Gnade" zu nennen? Die Gründe dafür sind nicht schwer zu erkennen. Von der Voraussetzung ausgehend, daß Gott beim Wirken der compunctio das Gesetz als Werkzeug gebraucht, behält Luther den Gegensatz „Gesetz und Gnade" im Auge, und spricht dies I, 110 aufs deutlichste aus; postquam humilitas illa facta fuerit per legem, sequitur gratia. Zudem mußte er in dem Kampfe gegen die Bußlehre eines Eck, der ja für seine attritio die den timor servilis wirkende gratia praeveniens so sehr in Anspruch nahm (z. B. II, 364. 365, 5), die Anwendung eines mißverständlichen Ausdruckes vermeiden. Dennoch hat Luther, wenn auch an auffallend wenigen Stellen, das göttliche Wirken vor der infusio gratiae als „Gnade" bezeichnet. Lipsius[1]) hat es absolut in Abrede gestellt, daß Luther den Begriff „gratia praeveniens" gebrauche. Er citiert jedoch nur eine Stelle (II, 363, 33), an der der Ausdruck gratia praevenit vorkommt; und an dieser Stelle beziehen sich allerdings, wie er richtig bemerkt, die Worte nach dem Zusammenhang offenbar nicht auf jenen bestimmten Begriff. Wenn wir uns auf das Beiwort „praeveniens" selbst versteifen, so können wir allenfalls mit Lipsius sagen, daß Luther von dem specifisch-scholastischen Begriff keinen Gebrauch gemacht hat, wiewohl wir sofort einige Beispiele für die Anwendung dieses Ausdruckes anführen werden. Aber der jenem Begriff zu Grunde liegende Gedanke, daß Gottes Wirksamkeit an dem Menschen von Anfang an Gnade ist, ist sicheres Eigentum der Bußlehre Luthers. Die semipelagianische Benutzung ist bei Luther nicht zu erweisen. Am besten charakterisiert Luthers eigentümliche Stellung in dieser Frage, — seine Auffassung des präparatorischen Wirkens Gottes als Gnade und sein Vermeiden des Ausdruckes „gratia praeveniens", — ein Ausspruch aus der Auslegung des 110. Psalms von 1518 (I, 710, 4): „also in ainem yetlichen Menschen kumpt Gott zuvoran mit gnaden, und wirkt, ee dann wir nach der gnad ruffen oder mitwirken, das haissen die Doctores Gratiam primam

[1]) A. a. O. S. 235.

et prevenientem, das ist die erst und vorkommend gnad." Und drückt nicht diesen selben Gedanken, wenn auch nur indirekt, die 30. These der Disputatio contra scholasticam theologiam von 1517 (I, 225, 29) aus: . . . rebellio gratiae gratiam praecedit, da doch hier von einer gratia vor einer gratia geredet ist? Stets aber ist für Luther diese Gnade dieselbe wie die nach der infusio, denn selbst da, wo er den Begriff gratia praeveniens anwendet, schreibt er ihr dieselben Wirkungen zu, wie der gratia infusa. Wie könnte er z. B. in der eben herangezogenen Disputation (I, 225, 7) der scholastischen Bußlehre die These 20 entgegenstellen: „Actus amicitiae non est naturae, sed gratiae praevenientis," wenn er unter gratia praeveniens dasselbe verstände, wie der als Gegner angeführte Gabriel Biel? Schon wenige Zeilen nachher in These 27 (I, 225, 18) läßt er ja den actus amicitiae durch die gratia infusa gewirkt sein, da ihm der actus amicitiae keine dispositio ad gratiam dei ist, sondern actus iam perfectae conversionis, tempore et natura posterior gratia. Ebenso wird in These 90 und 91 (I, 228, 20) der actus amoris als Folge der gratia infusa hingestellt. Mit dem durchaus unbestimmten Begriff gratia praeveniens konnte Luther nichts Rechtes anfangen. Er wollte ihn nicht geradezu verwerfen, weil er, richtig gedeutet, auch für die Lutherische Auffassung von der compunctio als Gnadenwerk Gottes gebraucht werden konnte; andrerseits war Luther schon so sehr der scholastischen Denkweise entfremdet, daß er das Wirkungsgebiet dieser Gnade genau begrenzen und es von dem der gratia infusa hätte unterscheiden können. Verband er doch mit dem naiv beibehaltenen Ausdruck infusio gratiae nicht mehr den Sinn einer mystischen Eingießung, sondern setzte die infusio deutlich in die Zueignung der Gerechtigkeit Christi in der Vergebung der Sünden (I, 540, 5 gratia infusa, id est remissio dei = I, 541, 16 remissio culpae fit per infusionem gratiae ante remissionem sacerdotis (vgl. I, 114, 28),[1]) und zwar geschieht diese Mitteilung nur durch Vermittlung des göttlichen Wortes (II, 509, 13 verbum et solum verbum est vehiculum gratiae). Wie wenig Luther die beiden von der Scholastik

[1]) Vgl. noch VII, 117. 120, 27, wo Luther die infusio gratiae schon während der compunctio eintreten läßt und sie in die „heimliche Vergebung" setzt.

übernommenen Ausdrücke gratia praeveniens und infusa in ihrem eigentümlichen Sinne verstand, erkennt man schon daraus, daß er sie geradezu promiscue gebraucht. So sagt er in dem Schreiben an Georg Spalatin vom 15. August 1519 über die Leipziger Disputation (II, 395): infusa gratia incipit poenitentiam, während er bei Erklärung der dritten These gegen Eck (II, 421) schreibt: necesse est eam (d. h. poenitentiam) gratia praeveniente inchoari.

Bei aller Unsicherheit in der Ausdrucksweise ist Luthers Anschauung von der compunctio die, daß sie als ein Gnadenwerk Gottes am Menschen hingestellt werden muß. Jedoch ist Luther infolge einer unter den damaligen Umständen berechtigten, sogar wohl gebotenen Scheu, von dispositio oder praeparatio auf den Empfang der Gnade zu reden, außerordentlich konsequent darin, den Ausdruck gratia für die Thätigkeit Gottes an dem „Bekehrten" zu reservieren. So redet er in der Leipziger Disputation (II, 362, 29) von einem percuti des Sünders, welches vor der Mitwirkung der Gnade eintritt. Daher gebraucht er so oft den Ausdruck parare ad gratiam (I, 114, 28. 468, 5; VII, 531), praeparare ad gratiam (I, 108, 15; I, 361, 12), demutig und geschickt machen tzur gnaden (I, 201, 19. 27), worin er die Bedeutung der Predigt Johannes des Täufers sieht (I, 108, 15. 201, 25. 361, 12. 710, 4. 110, 32. V, 5. VII, 531).

Durch diese Art der Anschauung, nach der nur das Wirken Gottes im Heilsstande als eine Gnadenwirksamkeit bezeichnet wird, ist Luther zu der bekannten Aufstellung vom opus alienum als der Thätigkeit Gottes in der compunctio und opus suum oder proprium als der Zueignung des Heils selbst geführt worden. Gott hat es ja bei all seinem Thun nur auf die Rettung des Menschen abgesehen, aber die jeder Mitteilung der Gnade notwendig vorangehende Erörterung der Selbstgerechtigkeit, die eben von Gott allein gewirkt ist, erscheint nicht als Gottes Heils- und Gnadenwerk; allerdings nach der That erkennt der Christ auch in jener tribulatio den Liebeswillen Gottes. Diese Darstellungsweise stützt sich auf Jes. 28, 21. Luther giebt eine Erklärung derselben in einer Predigt vom 12. Okt. 1516 (I, 89 f.): Sicut enim coelum nubibus obducitur, nihilominus creditur et cogitatur sol in sua claritate manere, ita cum Deus sit suavitas ipsa, bonitas, misericordia, cum

inducitur ira vel tribulatio quae Deum abscondit, oportet scire quoniam non per haec Deus mutatur a voluntate et bonitate sua. Herrmann hat die Behauptung, daß „Luther lehren soll, daß die Erschütterung durch das Gesetz das grundlegende Erlebnis bei der Entstehung des Glaubens sei, aber daß hinter diesem Vorgang im Bewußtsein die verborgene Gnade stehe, die ihn anrichte", damit entkräften wollen, daß er erklärt, man lasse dann Luther die Anweisung geben, „augustinisch zu lehren und pelagianisch zu leben."[1]) Daß das Gesetz nach Luthers Lehre bei der tribulatio der wirkende Faktor ist, werden wir gleich nachher sehen. Hier wollen wir nur als Belege für die Behauptung, daß Luther „unfraglich lehre, daß ein Werk der Gnade, welches als solches im Bewußtsein erlebt wird, den Anfang mache", einige Aussprüche Luthers aus jener Zeit, da er nach Herrmann noch mit der Kraft der Überzeugung jene lutherischen Grundgedanken vertrat, anführen. IX, 460, 30 sagt er: Deus agit sic, ut plane judicare non possint aliter, quam deum ipsis succensere . . odio persequi (= IX, 466, 2); IX, 392, 8: Es scheinen alle wercke Gottis nerrisch in unsren ogen. Dei opus non cognoscitur, nisi posteaquam factum fuerit (= IX, 101, 33. . . Quando agit, tunc omnino contrarium apparet operi dei); I, 171, 31: nit wißen, wohynn du geest, das ist recht wissen, wo du hyn geest. . . Das ist der weg des creutzes, den kanstu nit finden, sundern ich muß dich furen als eyn blinden (!); IV, 712: mirabilis deus est: homo existimat se occidi, cum per id vivificatur; V, 388, 15 Gott erscheint als severus judex, aversus, iratus; III, 246, 20 sagt Luther von Christus, daß er perdit, ut salvet; I, 540, 7: quando deus incipit hominem justificare, prius eum damnat et quem vult aedificare destruit. . . Denselben Gedanken finden wir noch I, 105, 15. 112; III, 330, 26; VII, 658, 32; VI, 248; VII, 370; VIII, 370, 25. Luther lehrt unfraglich, daß ein Werk der Gnade den Anfang macht, aber es wird von dem zu bekehrenden als effusio irae dei im Bewußtsein empfunden, ja Luther sagt, als ein Werk des Teufels. Er sagt I, 39, 26: Sine gratia non potest [deus] ex natura aliter timeri sicut tortor aut percussor aut diabolus aut infernus.

---

[1]) Buße S. 63.

IV, 49, 29 kann er sogar das destruere et dissolvere animam ein opus diaboli nennen, welches geschieht, ut aedificetur opus dei. Dies ziemlich vereinzelte Wort Luthers wird nach anderen Aussprüchen zu deuten sein, in denen er jenes Werk des Ertötens allerdings auch den Teufel ausführen läßt, aber nur weil es ein von Gott „verhängtes", „zugelassenes" ist.[1]) Wir erkennen darin nur Luthers Sprachweise in Antithesen, die sich so sehr zuspitzen können, daß er die compunctio ein Werk des Teufels nennt, während er z. B. IV, 256, 3 sagt: haec non facit deus alienus, wie er überhaupt sonst nur von einem absconditus deus und seinem secretum consilium redet (z. B. IX, 101, 33). Denn das opus dei erscheint nur alienum und contrarium; Gott hat nur die Absicht, den Menschen zu retten (IX, 437), bonitas divina omnia mavult, quam ut desperes (IX, 441).

Wir sahen bisher, daß die in der Ertötung der Selbstgerechtigkeit des natürlichen Menschen bestehende dispositio ad gratiam ein Werk Gottes, und zwar ein Gnadenwerk ist, wenn es auch ein opus alienum genannt werden kann. Durch welche Mittel bringt nun Gott nach der Lehre Luthers dies sein opus alienum in dem Menschen zustande? Damit stehen wir vor einem der schwierigsten Punkte in Luthers Lehre der ersten Zeit, vor seiner Auffassung von der Bedeutung des Gesetzes für das Zustandekommen der rechten Buße. Luther schrieb im Jahre 1530 an Melanchthon:[2]) De legibus difficillima omnium quaestio, a multis varie tentata, sed a nullo unquam expetita; hoc facit imperfecta notitia spiritus [und malitia humana]. Und doch erkannte Luther: paene universa scriptura totiusque Theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et Evangelii, wie er in einer Predigt am 3. Advent des Jahres 1521 sagt (VII, 502, 34).

Abgesehen von der von Luther wohl erkannten Schwierigkeit der Sache selbst wird eine genaue Darstellung der Lutherschen Anschauung über dieses Lehrstück, sonderlich in jener Zeit, noch dadurch erschwert, daß wir wie sonst, so auch hier mit jenen zwei schon bekannten Eigentümlichkeiten der anfänglichen Lehre Luthers zu rechnen haben: einerseits einer nicht sicheren Erfassung

[1]) Vgl. Köstlin, Luthers Theol. II, 314; außerdem noch II, 311; I, 218. 158. 115; auch Lipsius a. a. O. S. 210.

[2]) de Wette IV, 122 ff.

des Lehrgegenstandes, andrerseits bei zunehmender Klarheit der einseitigen Hervorkehrung gewisser Wahrheitsmomente, wodurch infolge Nichtberücksichtigung der ergänzenden Wahrheiten die Aussagen zu falscher Deutung Anlaß geben; dazu kommt noch die Inkonsequenz in der Ausdrucksweise.

Es ist offenbar, daß auch in der Lehre von Gesetz und Evangelium ein Wachstum in Luthers Lehrentwicklung zu erkennen ist. Wir glauben nichts in Luthers Worte hineinzutragen, wenn wir in jenem Brief vom 20. Juni 1530 von Koburg aus an Justus Jonas ein Selbstzeugnis dafür finden,[1]) daß seine Lehre in unserem Punkte nicht eine von Anfang an fertige gewesen ist: Er sagt: „Ich sehe, daß seiner [des Dekalogs] Weisheit keine Zahl ist, und habe angefangen zu urteilen, der Dekalog sei die Dialektik des Evangeliums und das Evangelium die Rhetorik des Dekalogs und es habe zwar Christus den ganzen Mose in sich (omnia Mosi), Mose aber nicht den ganzen Christus (omnia Christi)."

Wenn die Schwierigkeit dieses Lehrstückes darin besteht, das Nebeneinander von Gesetz und Evangelium klar darzustellen und zwar in der Weise, daß trotz des Widereinander eine Beziehung auf einander besteht, so werden wir den Fortschritt in der lutherischen Lehre darin erblicken müssen, daß er in früherer Zeit einseitig mehr das Gegensätzliche von Gesetz und Evangelium hervorgehoben hat, je mehr sich aber seine Lehranschauung abklärte und er auch aus der Streittheologie zu ruhiger Darstellung der Lehre kam, er auch deutlicher die Vermittlung zwischen beiden bot. Es ist nun durchaus nicht so, als hätte der „frühere" Luther keine Ausgleichung seiner „widerspruchsvollen" Angaben gefunden. Wir wollen im folgenden zeigen, daß sich bereits in den früheren Schriften Luthers die schriftgemäße Darstellung des Verhältnisses zwischen Evangelium und Gesetz und die richtige Würdigung des Gesetzes in seiner pädagogischen Bedeutung auf das Heil findet, wenn auch nicht immer in klarer Weise. Wenn die Ritschlsche Theologie darauf aus ist, auch in diesem Lehrpunkt den ursprünglichen Luther gegen den späteren, „zurückgekrochenen" auszuspielen, weil dieser die Auffassung von

[1]) de W. IV, 46; vgl. hierzu das Selbstzeugnis in Bezug auf Fortschritt in der Lehre von der als Voraussetzung für die Buße notwendigen Erschütterung durch das Gesetz.

der präparatorischen Bedeutung des Gesetzes mehr vertreten habe, so wollen wir, nachdem wir darin gerade das incrementum seiner Lehre erkannt zu haben glauben, nicht den entgegengesetzten Standpunkt einnehmen und den gereifteren Luther zum alleinigen Stützpunkt unserer Behauptungen machen. Der „frühere" Luther steht nicht im Widerspruch zum späteren; er steht auf derselben Linie, nur eben vor dem späteren, durchgebildeteren. Wir wollen keineswegs verkennen, daß sich in Luthers frühesten Auslassungen über das Gesetz Aussagen finden, auf die sich Agricola später in seinen antinomistischen Sätzen mit einem gewissen Recht berufen konnte. Aber diesen stehen andere in größerer Menge gegenüber, welche von dem richtigen Verständnis Luther für die Heilsbedeutung des Gesetzes Zeugnis ablegen. Weder Agricola noch seine neueren ganzen oder halben Verteidiger haben daher Luthers Gesetzeslehre richtig durchschaut, wenn sie jene Äußerungen über die absolute Untüchtigkeit des Gesetzes zum Heilswerk als Kern und Mark derselben bezeichnen.

Es wäre überhaupt nicht so sehr von nöten, auf diese alte Streitfrage hier zurückzukommen, wenn nicht trotz neuerer genauer Darlegung[1]) der Lehre Luthers von Gesetz und Evangelium neueste Beurteiler derselben wieder eine mangelhafte und unvollständige Lösung des Problems bei Luther konstatieren zu können geglaubt hätten. So wird es nach Seeberg[2]) in der lutherischen Gesetzeslehre „nicht verständlich, wie das Gesetz die Kontrition hervorruft"; „Gesetz und Evangelium stehen einander bei Luther wie zwei Weltanschauungen gegenüber." Wohl bemerkt Seeberg schließlich noch, daß „bei Luther die beiden Gedankenreihen der neutestamentlichen Schriften über das Gesetz geborgen sind." Aber die Vermittlung dieser beiden ist nach ihm bei Luther doch eine mangelhafte, denn er setzt hinter jene Worte die Frage: „Hätte nicht von letzterem Gedanken" — daß das Gesetz Ausdruck des göttlichen Willens ist — „aus, angesichts der positiven Bestätigung, die Jesus ihm gewärt, sich auch in der Theorie noch Wichtiges für die Autorität des alttestamentlichen

[1]) Wir erwähnen außer den Behandlungen unseres Gegenstandes in Köstlin, Luthers Theol. I, 159 ff. und II, 496 und in Th. Harnack, Luthers Theol. I, 473 ff. vor allem die durchsichtige Darstellung bei Dieckhoff, Luthers Lehre ꝛc. S. 46 ff. und Frank, Dogmatische Studien S. 104 ff.

[2]) A. a. O. II, 234 und 235 Anm.

Gesetzes gewinnen lassen?" Entschiedener in dem Vorwurf der Fehlerhaftigkeit der Lutherschen Darstellung von der Stellung des Gesetzes vor dem Empfang der Gnade ist Herrmann[1]) in seiner Kritik der Lipsiusschen Arbeit. Er will allerdings nur dem späteren Luther die schließlich symbolisch gewordene falsche Vorstellung zur Last legen, „daß das Gesetz, indem es den Sünder unselig mache, das Verlangen nach Erlösung in ihm wecke und ihn so geschickt mache, den in dem Evangelium dargebotenen Gnadentrost zu ergreifen." Denn der frühere Luther sei durchaus „von dem Fehler frei geblieben", in dem von dem Gesetz gewirkten Gefühl der Unseligkeit, verbunden mit dem Verlangen nach Seligkeit, den Anfang der Bekehrung zu sehen; er sei vielmehr bei der Paulinischen Erkenntnis geblieben, daß das Gesetz nur eine Steigerung der Sünde hervorrufen, der Sünder also niemals durch ein Werk des Gesetzes auf den Weg zur Erlösung gebracht werden könne. Eine Verleugnung der Paulinischen Gesetzeslehre bedeute es, wenn man von einer unter der Hülle des Gesetzes wirkenden Gnade rede, denn Luther habe wahrgenommen (!), daß der Sünder, der lediglich durch das Gesetz zu einem Verlangen nach Erlösung getrieben wird, dabei in Wahrheit darnach verlangt, das Gesetz los zu werden.

Den Gegeninstanzen Feyerabends[2]) gegenüber, daß doch Paulus auch lehre, das Gesetz sei heilig, recht und gut, daß es daher nicht Schuld des Gesetzes sei, wenn es zum Tode uns gereicht, daß das Gesetz doch Offenbarung Gottes sei, behauptet Herrmann,[3]) Paulus rede in Röm. 7 nur davon, daß der vom Gesetz ergriffene Mensch durch das Gesetz unselig wird, nicht aber davon, wie das Gesetz diese Gewalt über ihn gewinne. Damit hat aber Herrmann nur die Anwendung von Röm. 7 gegen seine Gesetzeslehre abgewiesen als dieselbe nicht widerlegend, dagegen keineswegs den jenen Worten Feyerabends zu Grunde liegenden Vorwurf abgewehrt, daß seine Lehre vom Gesetz die Schriftlehre von dem geisterfüllten Gesetz und seiner pädagogischen Wirkung auf das Heil ignoriere. Heißt das nicht, vor dem ankommenden Pfeil beiseite treten und dann den Gegner mit den alten Waffen

[1]) Theol. Lttztg. (1893) I S. 17 ff.

[2]) Glaube und Buße S. 138. 139.

[3]) In der Recension des Buches Feyerabends Theol. Lttztg. 1894. Nr. 12 S. 323 ff.

bekämpfen, statt ihn mit neuen Gründen zu belehren und zu widerlegen — welche Kampfesweise Herrmann[1]) an Luther gegen Eck rügt —? Herrmann entgegnet nämlich wiederum: Was die Menschen — sofern sie nicht bereits die Einwirkung Gottes durch Christum erfahren haben oder im Glauben leben — mit dem Gesetz anfangen können, bringt sie nicht zur Reue, sondern höchstens zur Furcht vor den Folgen der Sünde oder zur „Galgenreue". Das Gesetz kann dem Sünder nur durch den Glauben eine richtende Macht werden. Das Gesetz hat die Aufgabe, der Gewohnheit des Menschen, an seinen Vorteil zu denken, ein Ende zu machen und ihn zu zwingen, an seine Sünde zu denken (!). Dies Verständnis des Gesetzes — dessen Bedeutung also allein darin besteht, als Kontroll- und Sicherheitsapparat für den sich nicht ganz von Lohnsucht und Straffurcht emancipieren könnenden gläubigen Christen zu fungieren — findet der Mensch nicht in sich selbst, sondern es wird ihm erschlossen, wenn er mit Menschen zusammentrifft, die angefangen haben, da im Guten zu leben, wo bei ihm die Triebe des Fleisches herrschen. Aber wir fragen wohl nicht mit Unrecht: Wenn die Einwirkung Gottes in Christo, in dieser zur Ehrfurcht zwingenden, überwältigenden Macht des Guten, den Menschen so beeinflußt, „daß er fortwährend gedemütigt und in dem Schmerz darüber, daß er nicht gut ist, festgehalten wird," wozu dann dem mit dem Glauben der Gemeinde in Berührung stehenden Christen „durch eine packende Auslegung des Gesetzes immer wieder klar machen", daß er noch Sünde in sich hat, da doch diese Wirkung viel besser dadurch erzielt wird, daß uns die Lichtgestalt Jesu vorgehalten wird, bei dessen Anblick wir unsere Selbstsucht sehen?[2]) Ja wir brauchen nur unsere eigene sittliche Ohnmacht mit dem in seiner Kraft und Fülle empfundenen Leben eines andern vergleichen,[3]) um zur Empfindung unsrer sittlichen Not zu gelangen. Wie Herrmann das Gesetz aus dem Bereich des „Weges zur Erlösung" für die Entstehung des Glaubens und der Buße absolut ausgewiesen hat, damit die Reue nicht a peccando beginne, so ist ihm dasselbe nach seiner Beschreibung des rechten Verlaufes eines Christenlebens auch innerhalb dieses Gebietes ein nur ungern gesehener Gast.

[1]) Herrmann, Buße S. 44.
[2]) Buße S. 66.
[3]) A. a. O. S. 49.

Da in der Ritschlschen Theologie die verhaßte Lehre von der Sühnung des verletzten Gesetzes als der alles verderbende Grundirrtum a limine abgewiesen wird, muß schließlich auch die Lehre vom Gesetz, dem gegenüber wir ein Gefühl der Verbindlichkeit haben und vor dem wir uns infolge dessen als Schuldner fühlen, ausgeschlossen werden.

Herrmanns Leugnung der präparatorischen Bedeutung des Gesetzes ist begründet durch seine Schätzung des Gesetzes überhaupt. Die Würdigung des Gesetzes ist dieselbe wie bei Agricola; es ist ihm nur ein Codex von einzelnen Vorschriften und giebt sich überall als toter Buchstabe zu erkennen.[1]) „Alle Wirkungen des Gesetzes sind nur weitere Entfaltungen der Sünde." Wenn wir Agricolas „Bekenntnis vom Gesetze Gottes" vom 9. Dez. 1540 lesen,[2]) so finden wir die Lehre, daß, „da das Gesetz nur eine Judas Busse, aber nicht ad salutem lere, weil es ein Ampt des tods sey, der glaube der anfang der busse sey und umb der erkandten und empfangenen wolthat willen die hertzen anheben, von sunden abzustehen". Und wenn wir Luthers Antwort auf Agricolas Klageschrift[3]) vom April 1540 betrachten, so ersehen wir zunächst, daß Luther Agricolas Grundirrtum durchschaut hat, indem er ihm zur Last legt: „er wil die erbsunde verbergen und das gesetz nicht weiter treiben, denn wider die zukunfftige actualia peccata" — d. h. mit andern Worten: Agricola kenne das Gesetz nur als Kriminalcodex und Sicherheitsapparat, aber nicht als göttliche Stiftung zur Aufdeckung unsrer Schuld. Dem „falschen verstand der heuchler ym gesetz" stellt Luther die rechte Würdigung des Gesetzes entgegen: es sei von Gott gegeben, daß der Mensch an ym selbs verzweivele und also der gnade begierig werde;[4]) es sei eine ewige stimme gottes;[5]) lex et peccatum sind correlativa, ponunt et tollunt se mutuo;[6]) giebt es daher kein Gesetz, so auch keine Sünde, daher ist das Gesetz nicht zeitlich; es wird nie aufgehoben, sondern es bleibt entweder in den Verdammten zu erfüllen oder in den Seligen erfüllt. Die For-

---

[1]) Vgl. Feyerabend a. a. O. S. 139.
[2]) Förstemann, Neues Urkundenbuch. Hamburg 1842. I, 349. 350.
[3]) Förstemann a. a. O. I, 321 ff. bes. 325.
[4]) Förstemann a. a. O. I, 324 b.
[5]) Förstemann I, 350 b.
[6]) Förstemann I, 323 b.

derung des Gesetzes: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ bleibt auch unter der Gnade bestehen. Agricola hatte letzteres entschieden geleugnet und die Nächstenliebe als Princip des neuen Lebens hingestellt.[1]) Herrmann verlangt auch nur die Anerkennung „der einfachen Wahrheit, daß Gott nichts weiter von uns fordert, als daß wir ihn und den Nächsten lieben“.

Die grundverschiedene Schätzung des Gesetzes bei Luther und Herrmann spricht sich am deutlichsten in jenen Worten Luthers aus, durch die Agricola nach seinem Bekenntnis berichtet worden ist: „Ohne die ewige stimme Gottes kan die schuld der sunde nicht verstanden, noch erkand werden. . . Denn Gott hat das Gesetze nicht alleine geben, das es . . . sollt den bösen weren, das sie eusserlich nicht sundigen, Sondern viel mehr, das es die sunde anzeigete, Auff daß, wenn wir die sunde erkenneten, die gnade dester vleissiger suchten. . .“[2]) Wenn Gott durch sein Gesetz die Wirkung in dem Sünder hervorruft, daß er seine Sünde als Schuld erkennt, dann hat das Gesetz präparatorische Bedeutung. Dann verabscheut der Sünder seine Sünden als Beleidigungen Gottes und kann nicht mehr fortfahren, die „Sünde zu lieben“, kann auch nicht „im stillen sich darnach sehnen, das Gesetz los zu werden“,[3]) sondern sein ganzes Sehnen richtet sich auf Vergebung der Sünde, der Schuld, womit denn ein gewisser amor legis, ein Verlangen nach Befriedigung des Gesetzes verbunden ist. Nach der Herrmannschen Gesetzeslehre aber trachtet der unter der Wirkung des Gesetzes Stehende nicht nach Verzeihung der Sünde, sondern nur darnach, den empfundenen Abstand vom Guten zu verringern und ausschließlicher als bisher, „im Guten das eigene Lebenselement zu finden.“

Wenn wir nunmehr versuchen, die in obigen Sätzen sich dokumentierende schriftgemäße Erkenntnis vom Wesen des göttlichen Gesetzes und die Würdigung desselben als ad gratiam disponens bei dem „früheren“ Luther bis etwa 1521 nachzuweisen, so sind wir uns wohl bewußt, hier nicht überall Luthers Spuren folgen zu können. Besonders in den Dictata (1513—1516) finden sich Aussagen, die den Stützpunkt für Agricolas Behauptungen

[1]) Herrmann, Buße S. 79.
[2]) Förstemann I, 350.
[3]) Herrmann, Theol. Ltztg. 1893, Nr. 1, S. 17 ff.

zu bilden geeignet waren. Er scheint oft nur das Widereinander von Gesetz und Evangelium zu kennen, den Gegensatz von tötendem Buchstaben und lebenspendendem Geist.[1]) Doch ist Dieckhoffs Urteil zutreffend, daß in den Hauptpunkten bereits das Richtige über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium in aller Bestimmtheit erfaßt ist.

Von Anfang an ist das Gesetz für Luther nicht ein Codex von Vorschriften. Er sagt in den Dictata zu Beginn der Auslegung des 119. Psalms: qui solum mandata cogitat, parum movetur, sed qui Deum mandantem intendit, quomodo potest non terreri a maiestate tanta? Überhaupt sei das pronomen 'tuus' maioris ponderis in toto psalmo und geeignet, affectum concutere, flectere, aber auch elevare . . (IV, 305, 27). Das Gesetz ist ihm der heilige Gotteswille, der erfüllt werden muß, an dessen Erfüllung wir gebunden sind: Necesse est esse perfectum, weil praeceptum nicht lapidibus aut lignis, sondern hominibus positum sit et ita implendum plene atque perfecte, ut nec unum iota aut unus apex sit praeteriturus (I, 400, 36); es sei vor der „glosa" zu warnen, daß man sage, Gott verlange nicht die genaue Erfüllung; man solle ja nicht meinen, quia deus parva putet peccata vel quia non puniat ea (III, 429, 4). Das Gesetz ist nun vor allem dazu verordnet, wie Luther dies besonders klar in der Auslegung des 1. Gebots der Decem Praecepta ausführt, die schon begangenen Sünden zu zeigen, nicht so sehr dazu, künftige abhalten zu sollen. So dient das Gesetz zum augmentum peccati nach Gal. 3, 19 — dies ist Luthers ständige Auslegung, während z. B. Melanchthon in Artikel 12 der Visitationsartikel[2]) zu propter transgressiones ergänzt hatte cavendas — und wirkt cognitio miseriae et damnationis (II, 562, 6. 588, 1; VII, 23, 33. 24, 5) und infolgedessen terror conscientiae et horror judicii (V, 323, 12), aber zu dem Zweck, ut nobis conterritis lege dulcescat gratia — wir werden noch sehen, daß nach Luthers Anschauung keineswegs die Gnade für den natürlichen Menschen „süß" ist. Wenn darum auch lex dei non potest hominem ad justitiam promovere sed magis obstat (IX, 162), so ist es doch eine saluberrima

[1]) Diese Unsicherheit hat Dieckhoff in Luthers Lehre ꝛc. S. 46—51 näher beleuchtet.

[2]) Vgl. Kawerau, Agricola S. 143 ff.

vitae doctrina (ebenda), denn durch das Gesetz geschieht ein salubriter occidi (V, 512, 11), weil es revelat culpam et poenam (VIII, 104, 15). Allerdings in dem Gesetze liegt nicht die Kraft der Heilswirkung und der Gnadenmitteilung, denn sola lex . . . adeo non parat . . ad gratiam, ut magis incrasset cor, ne gratiam desideret . . (VIII, 105, 22); aber ein parari werde gewirkt, wie dies die schöne Ausführung in den Operationes veranschaulicht (V, 502, 16): Sic incenduntur carbones ex eodem igne, ut peccatores exusta per vim legis mala cupiditate ardeant nondum quidem charitate suaviter, sed fornace angustiae suae fortiter, in qua conflantur et parantur et purgantur; lex fumus ante ignem ponitur. . . Darum ist der Mensch, der durch das Gesetz zum timor judicii geführt ist und zum intuitus irae dei ein dispositus und zwar ein foelix homo (III, 169, 35. 211, 34). Gerade nach dieser Richtung hin, der Betonung der präparatorischen Bedeutung des Gesetzes, häufen sich nun die Aussagen Luthers, in denen er nicht nur von einem parare und praeparare, sondern vom currere ad gratiam, cogere, mittere etc. spricht. Besonders ausführlich ist Luther im Galater-Kommentar von 1519 (II, 468 ff.), wo er beginnt mit dem Satz: lex docet ad gratiam dei confugere et implorare deum. Wir treffen dann auf Ausdrücke wie: lex cogit promissa fortius optari (II, 525, 5), . . . currere ad gratiam (II, 525, 30) . . . coactus sitire misericordiam (II, 526, 32) und lex non solum posita est, ut peccatum revelaret, . . . sed ut . . ad Christum urgeret (II, 528). Luther schließt: lex ut dixi ad gratiam praeparat (II, 529). Diese Ausdrücke kehren nun außerordentlich oft wieder, so z. B. II, 551, 5 (inspirare); V, 323, 22; VIII, 609; I, 467, 3 (terret et cogit confugere); VII, 530, 36 (capacem et cupidum gratiae reddit); V, 659, 8; IX, 390, 15; III, 47; IV, 214. 391. 670; V, 127; VII, 693, 12; IX, 438, 17 (lex a se territos ad Christum mittit consolandos); I, 356, 8 (movet ad bonum); I, 353, 15. 355, 30. Aus Röm. 11, 32 und Gal. 3, 22 erkannte Luther die Heilsbedeutung des göttlichen Gesetzes: conclusit omnia sub peccato, ut omnium miseretur; daher in peccatis aptissimus ad spem (I, 349, 14).

Von seiner tiefen Erkenntnis von dem Offenbarungscharakter des Gesetzes und seiner heilswirkenden Kraft, da es von einem

Lichtstrahl aus dem barmherzigen Gott erhellt ist, legt folgendes schöne Wort Zeugnis ab (I, 348, 21): Inaestimabilis siquidem Dei misericordia, ut se nobis communicaret et fiduciam nostram tolleret, dedit legem, quae conclusit omnia sub peccato, ut omnium misereretur. Weil eben das Gesetz ein geisterfülltes ist und unter seiner Hülle die Gnade wirkt, ist es parasceue gratiae (VIII, 324; IX, 608, 21), weil es „vom Finger Gottes geschrieben ist",[1]) vermag es die Welt von ihrer Sünde zu überführen. Nisi legem audieris, quae te humiliat et crucifigat, dominum intus cum Mose loquentem non audies sagt Luther in den Operationes (V, 507, 9).[2]) Das Gesetz muß daher stets vor der Gnade gepredigt werden (V, 659, 16; IX, 609, 7. 508, 3. 608, 21. 562, 5. 569, 8. 677, 17). „Man lere, woher und wie die rew und gnade kumme. Denn die rew fleust aus den gepotten,[3]) der glaub auß der zusagung gottis" (VII, 63, 34. 647. 658, 26). In dieser wichtigen Stelle aus der „Freiheit eines Christenmenschen" haben wir eine der sedes fundamentales für die lutherische poenitentia ex lege gegenüber der poenitentia ex fide der reformierten Bußlehre.

Hinsichtlich der Frage, was Luther unter „Gesetz" und „Predigt des Gesetzes" verstehe, können wir kurz sagen: Luthers Ansicht ging dahin — und sie ist symbolisch geworden nach seiner Auslegung des Evangeliums vom 5. Trinit.[4]) —, es sei alles Gesetzespredigt, was von unseren Sünden und Gottes Zorn predige, es geschehe, wie oder wann es wolle. In seinen Disputationen gegen Agricola[5]) hatte er demselben Gedanken Ausdruck gegeben in den Worten: lex et ostensio peccati sunt termini convertibiles. Darum redet er auch von dem duplex officium evangelii (I, 105, 5; VII, 508, 31), denn auch Evangelium[6])

[1]) V, 554, 14 spiritus digito scribitur (lex).

[2]) Wir erinnern uns hier an jenes Selbstzeugnis Luthers, daß er damit fortgeschritten sei in der Entwicklung seiner Lehre, in dem „Dekalog die Dialektik des Evangeliums" immer mehr zu finden.

[3]) Man vergleiche jene wichtige Stelle aus De captivitate Babylonica: veritas comminationis est causa contritionis, veritas promissionis solacii, si credatur!

[4]) Vgl. Müller, Symbol. Bb. S. 635 F. C. S. D. V, 12.

[5]) Vgl. Frank, Dogmat. Studien S. 113.

[6]) Vgl. hierzu noch I, 617, 5 Evangelium destruit = II, 95, 14. 93, 20; V, 622, 18.

humiliat et in nihilum redigit (V, 661, 10), weshalb denn in diesem Sinne der Satz gilt: lex spiritualiter intellecta est idem cum Euangelio, denn fit idem cum Euangelio (III, 96, 26. 108, 10; IV, 50, 27. 134, 20; IV, 252, 2. 300, 15. 413, 1). So ist ihm Christi Leiden und Sterben die gewaltigste Bußpredigt: Christi Leiden ist infallibile speculum tui ipsius (I, 343, 5), der Mensch erkennt miseriam suam (I, 338, 7. 12. 16. 34). II, 137, 10 im „Sermon von der betrachtung des heiligen leydens Christi" (1519) sagt Luther: „Die bedenckenn das leyden Christi recht, die yhn alßo ansehen, das sie hertzlich darfür erschrecken und . . . verzagen . . ., das du siheſt den gestrengen Zorn und ernst gottis über die sund und sundern." Dieselbe Ausführung sehen wir II, 138, 15. 38; IX, 654, 6; V, 217, 32. 249, 34. 263, 17; IX, 145, 27. 150, 2; IX, 651, 27: siheſt ein spiegel des gestrengen gerichts und zcornn gottis, und 652, 3: alſo richtet dieße bedenckung des leydens Christi eben das auß, das das gesetzs thut, nämlich per legem cognitio peccati. . .[1])

Wenn wir nun noch einmal auf die Herrmannsche Lehre vom Gesetz zurückblicken, so erkennen wir, daß seine Abweisung des Gesetzes bei dem Zustandekommen von Buße und Glaube darauf beruht, daß er das Gesetz nicht als Werkzeug des allmächtigen Gottes, der stärker ist als unser Herz, zu unserer Rettung ansieht. Ihm wird die Reue, sobald Schmerz über die Sünde als Ausgangspunkt gefordert wird, zu einem Werk des Sünders, zu einer Aufgabe,[2]) zur contritio violenta des katholischen Bußwerks. Im Gegensatz zu diesem „Sichhineinquälen" ist er bestrebt, „auszuführen, daß kein Mensch sich selbst zu wahrhaftiger Reue bringen könne."[3]) Wenn nun vor Empfang der Gnade von einer Bedeutung des Gesetzes gesprochen wird, so verbindet sich für Herrmann damit sofort der Gedanke, daß der Mensch aufgefordert wird, „sich mit dem Gesetz zu beschäftigen", darüber zu „meditieren", oder wie er in der Recension der Feyerabendschen Arbeit sagt:[4]) man verweist die Menschen auf

[1]) Nach Ritschl sollen wir bekanntlich Christi Leiden und Tod betrachten, um auf Grund unserer zwischen Scham und Ehrfurcht geteilten Empfindungen zur Bewährung der Berufstreue angereizt zu werden.

[2]) Herrmann, Buße S. 79.

[3]) Theol. Lttztg. 1894, Nr. 12. S. 323 f.

[4]) Ebenda, vergl. Herrmann, Buße S. 80.

das Gesetz, damit sie etwas mit dem Gesetz anfangen sollen. Es ist vollkommen richtig: wenn der natürliche Mensch das Gesetz betrachtet, bleibt es für ihn ein toter Buchstabe, eine Sammlung von einzelnen Forderungen. Damit kann er sich nie „zu wahrhafter Reue bringen". Aber das ist auch nicht Luthers Meinung, sondern: tunc agit deus in homine, ut homo seipsum agnoscat (IV, 565, 30. 33); peccatores humiliantur, ubi praesens deus cooperatur, nämlich legi (V, 508, 15. 507, 23. III, 604, 14 deus nos convertit); der heylig geyst[1]) leuchtet schrecklich yn eyn vormessene Seelen das gotliche gericht (I, 168, 5). Die Schrift ist für Luther gravida spiritu (III, 95, 36); durch das discerpere haben allerdings die Juden die Schrift „verdorben". Diese corruptio legis in der Hand des natürlichen Menschen oder eines phariseus, der in jedem Menschen wohnt, beschreibt Luther in der Auslegung des 12. Psalms (III, 96, 25): lex literaliter tantum intellecta et servata est neque casta neque sancta, quia animam non sanctificat, sed tantummodo manum seu corpus (= IV, 74, 36). Übrigens ist nach Luther etiam Evangelium vocale et literale eine impossibilis lex, nisi Deus ipsum intus doceat (III, 451, 24).[2]) Faßt man das Gesetz nur in diesem Sinne auf, dann hat auch Luther seine Untüchtigkeit anerkannt, bei der „Paulinischen Erkenntnis" bleibend: lex dum litera est — er sagt nicht: quia litera est! — semper operatur utrum illorum, aut enim ficte convertit aut vere magis avertit (V, 556, 33).

[1]) Lipsius hat gemeint, Luther habe die Gnade, welche dem Menschen unbewußt, schon unter der Hülle des Gesetzes wirkt, nicht näher ins Auge gefaßt (Jahrbb. f. protest. Theol. (1892) XVIII S. 257 unten). Es sind Erwägungen ähnlicher Art, die Lipsius hier eine Lücke in Luthers System (!) erkennen lassen, wie vorher in der Nichtzuhilfenahme des Begriffes der gratia praeveniens für das Wirken Gottes vor der „Gnade".

[2]) Die bei Luther so häufige Bezeichnung des Evangeliums als nova lex nach vorreformatorischem Sprachgebrauch (besonders häufig in den „Dictata" III und IV, aber auch sonst IV, 551, 17. 552, 31. 608, 1; II, 522, 10; V, 65, 28; VIII, 540, 1; VI, 304, 29; VII, 768, 1; IX, 313, 41) und die damit zusammenhängenden Ausdrücke lex Christi, Christus legislator, lex evangelica, lex gratiae (IV, 293, 20. 312, 12. 335, 5. 365, 33. 379, 3. 498, 25) lex fidei (IV, 305, 20. 322, 7. 370, 25) haben nur den Gleichklang im Ausdruck, nicht den Inhalt, den ihnen die katholische Dogmatik gegeben hat und noch giebt. Dafür nur zwei Belege: VII, 768: nova lex legem nulla patitur, und VII, 70: Error venit inde, quod Euangelium doctrinam legum arbitrentur.

Es erübrigt nun noch, nachdem wir Luthers Lehre von der dispositio ad gratiam, der compunctio als Gottes Gnadenwerk, gewirkt durch die erschütternde Macht des Gesetzes, betrachtet haben, Luthers Aussagen über die innere geistige Verfassung zu prüfen, in welcher der Mensch sich befindet und befinden muß, um gerettet zu werden. Hier stehen wir an dem Punkte der lutherischen Bußlehre, da Luther am schärfsten den Gegensatz gegen die semipelagianische scholastische Lehre zum Ausdruck bringen mußte. Die Position der Gegner war die Behauptung des posse ex naturalibus haberi actum amoris amicitiae und die Verteidigung dieses actus amicitiae als dispositio perfectissima ad gratiam Dei aut modus convertendi et appropinquandi ad deum (Luther im Bericht über die Leipziger Disputation an Spalatin II, 401 und in These 26 der Disputatio contra scholasticam theologiam I, 225, 18).

Nach Luthers Lehre kann nun von einem Thun des Menschen oder auch nur einem Mitwirken so wenig die Rede sein, daß vielmehr zunächst eine entgegengesetzte Wirkung beim Beginn des göttlichen Heilswerkes eintritt: der Sünder kommt aus seinem Zustand der Trägheit (otiosus) und Gleichgültigkeit in den der rebellio. Daher formuliert Luther den Gegensatz in scharfer Antithese: ex parte hominis nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae gratiam praecedit (I, 225, 19). Wenn Gott sein Werk am Menschen manifestat, audit homo et irascitur, denique fremit et tabescit. Sic gloria suscitat iram et invidiam in hominibus et gratia provocat indignationem . . et salus perditionem ac prorsus bonum fit causa mali. Dies veranschaulicht Luther durch das Beispiel aus der Natur: dum sol oritur, offendit oculos noctuarum . . . (I, 212, 5). Die Natur des Menschen kämpft immer mit allen Kräften contra fidem (IX, 459, 34), denn deus formam induit omnibus hominibus despectissimam (IV, 628, 27). In besonderem Maße ist die „Lichtgestalt Christi" dem natürlichen Menschen ein Stein des Anstoßes. Luther sagt treffend in der Predigt vom 2. Febr. 1517: „Wu Christus ist, gehett ehr allczeitt widder den strahm" (IV, 637, 40). Praecipitare videtur, quos servat (IX, 539, 36; VI, 248, 1); alle menschliche vernunfft muß sich an Christus stossen und daruber zu thohrn werden (IX, 523).

Darum ist nicht nur das Gesetz[1]) eine virga ferrea für den natürlichen Menschen (III, 32; V, 64, 23. 35), sondern in demselben Maße ist das sacrosanctum Euangelium Christi (V, 64, 35) ein gladius ferreus (V, 541, 20), denn Christus regnat in virga ferrea (V, 69, 22) und omnia verba Christi sind iudicia conterrentia (III, 266), weil eben der Mensch von Natur ein otiosus, ein phariseus und saturus fastidiensque stomachus ist (I, 256, 7; I, 179. 181, 32. 202, 27. 330, 13. 347 f.). Ein itzlich worth gottis hat die art, das es erschrecket und trostet (II, 95, 14); die twey stuck judicium et iusticiam wirket das worth gottis alletzeyt (II, 99; IV, 148, 29). Ein jedes Wort gottes, so es mit ernst bedacht wirt, ist erschrecklich und soll betruben (II, 95, 16), denn verbum natura sua terret (IX, 362). Also nicht nur das Gesetz ist dem Menschen verhaßt (III, 116), so daß er repugnat (VIII, 113), respuit (IX, 463, 6. 462), sondern sermo Christi foris durus et asper est, verba Christi insipida sunt (III, 310, 10), sagittae Christi acutae, mortis esse putantur instrumenta (V, 356, 20), durissima, adversaria (V, 33, 10), ein zeychen, an das sich all stossen (IX, 534, 25), wie denn Christus von sich selbst sagt, sese esse ruinam et perditionem et lapidem offensionis et petram scandali (III, 116, 34 = IV, 97, 16; III, 413; IV, 611; V, 129, Enders I, 74; II, 404, 10).

Diese Wirkung des Wortes ist aber eine von Gott beabsichtigte, ohne welche Gott seinen Heilszweck nicht erreichen kann. Nisi Χριστὸς offenderet, nunquam nos agnosceremus (IX, 480, 18); non alia causa lex ita terret ac damnat, qua ut ad Christum confugiamus (IX, 437, 22), ut homo audiat vocem (I, 33, 23; IV, 560, 27). Wer gottis gericht nit ansihet, der furcht sich nit, wer sich nit furcht, der schreyt nit, wer nit schreyt, der sind kein gnad nit (I, 207, 24. 208, 7; IV, 88, 8; V, 206, 27).

Wenn nun aber Gottes Wirken an dem Sünder damit beginnt, daß er ihn „schreckt und verurteilt", so ist es die natürliche Folge, daß der in seiner Selbstgerechtigkeit verletzte Mensch

[1]) Daß das Gesetz und überhaupt jedes Wort Gottes diese Wirkung auf den natürlichen Menschen ausübt, verschuldet natürlich der Zustand des Menschen, nicht eine Eigenschaft des Gesetzes 2c. V, 554, 1: lex amara iis qui sine spiritu sunt, videtur, cum non sit culpa legis, sed affectuum. . . .

vor dem allmächtigen Gott, dem er sich verpflichtet fühlt, flieht. Sine gratia non potest ex natura aliter timeri, ut patet in Adamo fugiente et sese abscondente in Paradiso, denn natura horroris est fugere (I, 39, 27). Die Natur ist allzusehr geneigt, von Gott und Christo zu fliehen (V, 290, 5); wo das Gewissen nicht in Gott hoffet und trawet, so erschrickt es und erzittert für der Reinigkeit des gerechten Gottes . . . fleucht . . . (I, 275, 9. 272, 3. 178. 207, 10. IX, 101). Fühlt der Mensch das Nahen des heiligen und gerechten Gottes, so drückt ihn das Gefühl seiner Schuld nieder; er fühlt den Unwillen des die Verletzung seiner Gebote rächenden Gottes, wie Adam im Paradiese. Und je tiefer der Mensch seine Pflichtverletzung erkennt, desto intensiver werden seine terrores conscientiae.

Diese können eine solche Stärke erreichen, daß anima sentit infernum (V, 470, 32. 207, 27). Der contritus befindet sich in einem agon cum morte et inferno, cum ipso quodammodo deo, und zwar deshalb, weil anima sibi invenitur sola coram aeterno iratoque dei tribunali constituta et obmutescit Matth. 22, 12 (V, 201, 19; IV, 609, 7). Luther nennt diese geistlichen Ängste Höllenschrecken,[1]) weil ihm die Hölle eben die Verlassenheit von Gott bedeutet. In solchen Erfahrungen sentit deum undique aversum, adversarium, implacabilem, inexorabilem, aeternaliter iratum (V, 385, 17), darum fühlt der Mensch Höllenängste, nam infernum in se ipso habet (VI, 107, 9. 108, 9). Aber dieser Zustand ist ein heilsamer, weil nur die durch ihn hindurchgegangene Seele zum wahren Frieden mit Gott kommt. Quies et pax anime ex tremore et depredatione salubri oritur (III, 525, 20; IV, 447, 1). Allerdings glaubt der Mensch in jenen terrores verzweifeln zu sollen,[2]) denn timor quoddam desperationis initium (Enders I, 14 = W. A. I, 208, 17). Aber dieser Zustand ist ein von Gott herbeigeführter und wird immer abgelöst durch den Stand des Friedens mit Gott, wenn der Mensch nicht das Werk des gnädigen Gottes

[1]) Über die „Höllenschrecken" als Probe für die Echtheit des Christenstandes vgl. S. 94 ff. unserer Arbeit.

[2]) Vgl. IX, 361, 27 terretur refugitque . . . quem timorem statim sequitur desperatio, credere quidem non possunt, peccatum sibi condonari unquam neque auxilium invenient (IX, 390, 15; VII, 179, 4).

hindert. „Gott sendet inen die Angst . . . das du genaw verzagen must“ (I, 271), denn „es mus verzweivelt sein in allem dem, das unser ist“ (I, 272, 25). Deus frangit, donec desperet de se (I, 88, 16), Gott will, das wir an uns soln vorzweyfeln, daß wir yn furchten wandelnn und darumb vom gericht tzur gnaden fligen (II, 72, 5).

Luther unterscheidet jedoch scharf zwischen einer bona desperatio und einer mala. Die erstere ist eine desperatio de se et a se und besteht in der amissio fiduciae conscientiae (V, 290, 7); diese fordert Gott, da es gottis natur und wolgefallen ist, Er will nicht helffen (dan alleyn), wo es uns an kunst, wicz, vorstandt, hulff gebricht (IX, 392, 10). Die andere ist eine desperatio de se i. e. sua salute et de Deo; sie ist dyabolica, da selbst die Mörder Christi Verzeihung erlangt haben (IV, 557, 8 = 247, 22). Luther hat in anschaulicher Weise klar gemacht, worin der wesentliche Unterschied zwischen der zum Tode führenden Verzweiflung und der in den Heilsstand einmündenden besteht. Wir erkennen hieraus, wie sehr Luthers Bußlehre dem praktischen Bedürfnis, angefochtenen Gewissen den Frieden mit Gott zu bringen, dienen wollte. Wie mußten „blöde, erschrockene Gewissen“ durch folgende Ausführung getröstet und beruhigt werden! Luther schreibt in den Operationen zu Psalm 5 (V, 170): dicet adhuc pusillanimis et infirma conscientia: quid si non possim sperare atque ita sentiam meam invicibilem desperationem? Dicemus et nos, nec sic desperandum, etiamsi desperare te sentias. Non est desperatio, quae non vult doletque se desperare, sed est spei tentatio, omnium tentationum sine omni dubio gravissima, quod mox et simul secum involvat suum et aeternum odium dei, blasphemias. Sehr treffend schildert die Verdammlichkeit der falschen Verzweiflung eine Stelle aus der Auslegung des Vater Unser vom Jahre 1510 (II, 107, 5): [Die dann verzweifeln, haben selbst Schuld, denn sie waren auf dem rechten Wege] sie todten die gnade gottis, den unschuldigenn son gottis, der in yn angefangenn was tzu wachssen. Sye wolten nith leyden, was goth mit yn gedacht tzu thun. . .

Hier deckt Luther das Sündige an der verwerflichen Verzweiflung klar auf, die Auflehnung gegen das Wirken Gottes an ihnen. Trotzig und Verzagtsein hat *eine* Wurzel: Verachtung und Zurückweisung der angebotenen Hilfe Gottes. Ist dem-

nach die Herzensbeschaffenheit der in ihrer Verzweiflung verloren gehenden richtig gezeichnet mit dem Wort: „sye wolten nith", so charakterisiert Luther auch so kurz wie treffend den wohl zur Gnade bereiteten Verzweifelnden mit dem Satz: hoc est rectum cor, welches, nach dem Grund seiner Verzweiflung gefragt, antwortet: non audeo optare nec velle (sc. Christum habere). Hier gilt nun das Wort: der an im also verzagt, den kann die gnade nicht lassen (I, 272, 25). Wenn Gott scheynet am fernisten seyn, so ist er am nehisten (VIII, 370, 16); Es ist nit muglich, daß got einen Menschen sein gnad versag, der dermassen aus gantzem hertzen erkennet sein unvormugen und an ym selbs lauter verzagt. Das ist die best und nehst bereytung zur gnaden (II, 428, 9). In diesem Sinne nennt Luther die desperatio sogar ein initium sapientiae (IV, 613, 2), weil er sie der cognitio sui gleichsetzt (I, 386). Mit der cognitio sui aber beginnt die Rettung, weil damit ein Verlangen nach Heilung und Erlösung aus dem Joch der Sünden verbunden ist; tunc aeger quaerit medicinam, quando intelligit malum sui morbi. Sicuti itaque non est causam desperationis vel mortis dare, quando aegroto dicitur periculum sui morbi, sed potius est eum provocare (!) ad curam medicinae querendae. Ita dicere, quod nihil sumus et semper peccamus, quando facimus, quod in nobis est, non est desperatos (nisi sint stulti) sed sollicitos ad gratiam Domini nostri Jhesu Christi facere (I, 361, 16).

Es ist für Luther eben eine psychologische Undenkbarkeit, daß ein sein tiefes Sündenelend erkennender Mensch nicht begierig nach Befreiung aus seinem Gefängnis trachtet und, sobald sich ihm die rettende Hand entgegenstreckt, dieselbe ergreift. Surgit desiderium gratiae, quando orta est peccati cognitio (I, 361, 15). Der Mensche yn grossem gedrenge und engsten meynet, er sey vorlassen, ist kein goth mehr ym hymel, der yn kennen oder horen wil. Da ist der rechte Hunger und Durst der selen, da seneth sie sich nach trost und hulff (II, 106).

Wen das — ut contremiscant omnia ossa eius in tentatione — der mentsch fuhlet, so erschrickt ehr et Deum odisse se credit, manet in scintillula sola. Das wuschtt her fuhr und sprichtt: Ego scio quod me liberabis (IV, 655, 13).

Hic spes desperat et desperatio simul sperat vivitque solus ille gemitus inenarrabilis quo spiritus interpellat (Röm. 8, 26) (V, 385, 19). Cum plus sentiamus deum irasci quam favere nobis . . ideo mittitur spiritus sanctus in corda nostra . . interpellat pro nobis et adjuvat infirmitates nostras datque testimonium spiritui nostro quod simus filii Dei . . . incipit clamare in mediis istis terroribus . . . (E. A. Gal. II, 168).

Gegen diese Zusammenstellung von cognitio sui und desiderium gratiae richtet sich nun der schärfste Widerspruch von seiten Herrmanns. Es ist durchaus unmöglich, daß „auf den durch das Gesetz hilflos gemachten und nach einer Erlösung verlangenden Menschen die Verkündigung, daß im Evangelium ein Gnadentrost dargereicht werde, so wirken kann, daß er diese Hilfe begierig ergreift.“[1])

Aus dieser Verkürzung der Sache ist „das sinnlose Vertrauen auf die Heilsmacht bloßer Lehre erwachsen, an der wir heute noch leiden“. „Der Heilige Geist wirkt die Erlösung nicht durch Fingerspitzen, Zauberformeln und Gebräuche.“ „Nicht eine bloße Lehre, sondern die Erfahrung der realen Macht des persönlichen Lebens Christi und der Menschen, denen Christus die Schlüssel des Himmelreichs gegeben hat, seiner Erlösten, kann uns frei machen.“

Diese Verurteilung der Lutherschen Bußlehre als einer in einem wesentlichen Punkte fehlerhaften beruht natürlich auf grundverschiedenen Principien der Theologie Herrmanns und der lutherischen.

In erster Linie ist der völlig anders geartete Glaubensbegriff zu nennen, denn nach Herrmann hat der evangelische Glaube, losgelöst von allen objektiven Heilsthatsachen, da ihn unverständlich gebliebene Dogmen nur belasten würden, nur in der subjektiven Empfindung der Kraft sittlicher Güte seinen Keim und Anknüpfungspunkt. Ferner liegt dieser Darstellung der Herzensstimmung des zu bekehrenden jene Schätzung Herrmanns vom göttlichen Gesetze zu Grunde. Hat der Reuige das Gesetz als ihm gegenüberstehenden, ihn verpflichtenden, geoffenbarten Gotteswillen erkannt, dann „sehnt er sich“ nicht mehr „im stillen darnach, das Gesetz los zu werden“; dann ersehnt er vielmehr für sich Vergebung

[1]) Kritik der Lipsiusschen Arbeit, Theol. Lttztg. 1893, Nr. 1. S. 17.

seiner Schuld gegen Gott, womit Befriedigung des Gesetzes gesetzt ist. Nicht Ungebundenheit von einem Kriminalcodex erstrebt der Reuige, sondern Verwirklichung des heiligen Gotteswillens. Es giebt sich darin auch die verschiedene Wertung der terrores conscientiae zu erkennen, und endlich die Herabwürdigung des mit todbringender und lebenspendender Kraft ausgestatteten göttlichen Wortes zu geistlosen Zauberformeln.

Uns ist es von Bedeutung, zu sehen, wie Herrmann selbst die Darstellung der Buße bei Luther in dem angegebenen Punkte als fehlerhaft hinstellt, und zwar in dem Punkte, der unsers Erachtens der Angelpunkt der ganzen Bußlehre Luthers ist, in welchem wir auch bei dem strengen Ausschließen von allem menschlichen Beiwerk in der dispositio ad gratiam das Präservativ finden gegen die sonst unvermeidliche Annahme der gratia irresistibilis.

Wie verschieden ist doch die Beschreibung des virtute legis contritus homo bei Herrmann und bei Luther! Nach ersterem empfindet der Sünder dem drohenden Gesetz gegenüber ein gewisses Gefühl der Unseligkeit, und in einer knechtischen Angst vor einem möglicherweise eintretenden Verhängnis und deshalb in einer selbstsüchtigen Sorge um seine Seligkeit, die nur eine Äußerung seines Selbsterhaltungstriebes ist, wird der Geängstete dazu gebracht, die Lehre bereitwillig aufzunehmen, daß Christus für ihn die Strafe getragen und das Gesetz erfüllt habe. Und was hat er damit gewonnen? Nicht etwa Frieden mit Gott, nur eine Beruhigung seines Selbsterhaltungstriebes.

Wahrlich eine eigenartige Vorstellung von der inneren Herzensbeschaffenheit des durch Gottes Kraft zerschlagenen Menschen, die von sittlicher Verbindlichkeit, Schuldbewußtsein, von dem „anima sibi invenitur sola coram aeterno iratoque dei tribunali constituta“ (V, 201, 19), von dem Zustande eines Menschen, der ohne hochzeitliches Kleid vor seinem Herrn sich findet (Matth. 22, 12), nichts kennt. Luther ist nicht Gewährsmann für diese Anschauung vom vere contritus; er weiß aus eigenster Erfahrung, „wie einem erschrockenen Gewissen zu Sinne ist.“ Und wie sehr kann er auf die „Erfahrung[1]) aller Gottesfürchtigen“ rechnen, wenn er den Zustand in der cognitio sui folgendermaßen beschreibt:

[1]) Vgl. Apologie V, 9. 29 (deutsch); Müller, Symb. Bb. S. 171. 169.

Quae omnia in Zachaeo vide mirabilissime. Neque enim pulchrius, ornatius modum vidi quam hoc loco descriptum (I, 95, 30 in der Predigt de indulgentiis 31. Okt. 1516 über Luk. 19, 8). Während stulti et crassi sancti, cum grossos defectus in se non sentiunt, nullos defectus in se statuunt und daher contenti sunt dicentes 'Nihil mihi conscius sum, ergo in hoc justificatus sum', Cum hoc ipsum sit horribilissimum peccatum, non esse sic conscium, quod sit justificatus ex eo, steht es mit den vere contriti et desperantes, deren Herzensangst eben auf cognitio sui beruht, vielmehr so: non audent Christum ad se cupere prae nimia sua indignitate et illius dignitate, aber — und das ist die große, von Herrmann für unsinnig erklärte Folge der rechten Sündenerkenntnis — eo ipso tamen vehementissime eum vocant, per negativam fortissimam concludentes affirmativam. Sic autem deus quaeritur, dum non quaeritur, . . . dum fugitur ab eo, curritur ad eum. Denn deus illum intimi cordis fundum desiderii, quod est supra omnem cogitationem, exaudit.[1])

Es könnte uns hier der Einwand gemacht werden: das beruht auf der aus der Scholastik von Luther übernommenen semipelagianischen Anschauung von der Synteresis. Es ist nun nicht zu leugnen, daß auch bei Luther anfangs eine gewisse Unsicherheit in der Bestimmung dieses Begriffes vorhanden ist. Doch glauben wir erweisen zu können, daß sich eine Unklarheit in diesem Punkte nur in der Zeit vor 1516 (!) findet — unseres Wissens kommt der Ausdruck synteresis selbst nur in den Dictata von 1513—1516 und zwar hier in Ps. 77 (III, 535, 36), in Ps. 81 (III, 617, 25) und Ps. 42 (III, 238, 11) vor, abgesehen von der ausführlichen Auseinandersetzung mit der Lehre von der Synteresis in der Predigt am Stephanstage 1515 (!) (I, 30 ff., bes. 36; E. A. opp. l. v. I, 56 ff.); auch Dieckhoff[2])

[1]) Von einem andern Gesichtspunkte aus bespricht Köstlin dies unbewußte Flehen nach Gnade in Luthers Theol. I, 205 unten. Dieselbe Predigt findet sich übrigens auch IV, 670 ff.

[2]) Dieckhoff begnügt sich damit, das Schwankende in der Lutherschen Anschauung von der Synteresis zu zeigen und die Wahrheitsmomente hervorzuheben, ohne die von Luther selbst später vorgenommene Zurechtstellung auch nur anzudeuten. Allerdings will ja Dieckhoff Luthers Lehre nur bis zum Jahre 1517 darstellen.

citiert in seiner Untersuchung der Lutherschen Synteresis (Luthers Lehre 2c. S. 43—46) nicht mehr Belegstellen[1]) —; bei zunehmender Klärheit (von 1516 an) hat Luther mit Hervorkehrung der wichtigen Wahrheitsmomente dieses Begriffes die rechte evangelische Anschauung über diesen Punkt offen vertreten, wie sich dieselbe in den Operationes in Psalmos und in den Resolutionen (von 1518) de virtute indulgentiarum findet, aus denen wir die Belege bringen werden.

Es ist eine unbestimmte, die semipelagianische Ausdeutung zulassende Definition der Synteresis, wenn Luther III, 238 sie als desyderium inextinguibile boni hinstellt oder III, 535, 36 und 617, 26 sie mit einem clamare ad deum verbunden sein läßt, denn damit scheint der Anfang der Reue in dem beständigen Rufen des Herzens nach Gott zu liegen, welches einen der Sünde entgegengesetzten Willen voraussetzt. Aber doch sagt Luther III, 535, 37 klar, daß mit der Synteresis des Willens das gute Wollen selbst noch nicht gegeben ist, denn voluntas peccat (!) coacta a peccato weil außerhalb der Gnade der Mensch nur sündigt, also nicht schon einen auf das Gute gerichteten Willen hat. Dieses offenbaren Widerspruches in den Angaben der Beschaffenheit des Willens in der Synteresis ist sich Luther nicht bewußt geworden, und daher resultiert die Unsicherheit in der Bestimmung der Synteresis selbst. Die volle Klarheit hierin zeigt Luther später, wenn er die Verfassung des in der auf die Gnade disponierenden Verzweiflung Stehenden, ohne den Begriff synteresis zu verwenden, dahin beschreibt, daß einerseits der Wille noch gänzlich zum Sündigen geneigt ist und nicht zum „Guten", andrerseits aber doch ein desiderium auxilii (früher sagte Luther: desiderium boni!) vorhanden ist, das aber über das Woher und Wie völlig im unklaren ist, während es eben nach der anfänglichen Anschauung Luthers bereits auf das „Gute" sich richtet und bewußt Gott um Hilfe anruft. Die klarste Schilderung dieser Herzensbeschaffenheit haben wir in den Resolutiones de virtute indulgentiarum von 1518 (I, 558, 1): In hoc momento — da die Seele nicht glauben kann, daß ihr je vergeben werden könne — solum

[1]) Seeberg (Dogmengesch. II, 212) citiert nur jene Predigt (I, 36) und die Stelle aus Ps. 42 der Dictata III, 238.

relinquitur nudum desiderium auxilii et horrendus gemitus, sed nescit unde petat auxilium. (I, 558, 36) Anima non sentit nisi desperationem und doch ist es keine eigentliche Verzweiflung, sondern nur ein non sentire sese sperare. Am genauſten ist der Zustand geschildert, wenn Luther fortfährt (Zeile 39): nesciunt an sperent vel desperent, immo sibi desperare videntur, solo superstite gemitu pro auxilio. Ex quo signo non ipsi, sed alii intelligunt eos adhuc sperare. Dies veranschaulicht er dann (I, 565, 13) an einem Beispiel. Ein Mensch ist unter die Mörder gefallen. Diese wollen ihn aber nur schrecken, nicht töten. Dann sieht der Unglückliche nur den Tod vor Augen atque eo ipso iam moritur, solum id sibi reliquum est, quod nondum mortuus sit possitque redimi a morte, sed nescit, unde; jene Mörder aber certi sunt, eum victurum. Als Ergänzung tritt zu dieser Schilderung noch der Hinweis darauf, daß solus spiritus adiuvat ibi, quam maxime infirmitatem in gemitibus inenarrabilibus pro eis interpellans (III, 558, 39) nach Röm. 8, 26. Besonders in den Operationes Psalmorum ist diese adjutorische interpellatio des Heiligen Geistes als der gemitus inenarrabilis bezeichnet (V, 385, 19) und im Galaterkommentar von 1519 wird in bestimmter Weise der Heilige Geist als der incipiens clamare in mediis terroribus bezeichnet, während, wie wir sahen, in den Dictata von 1513—1516 (III, 535, 36) die reliquie (id est ratio et synteresis) diejenigen sind, qui semper clamant ad dominum (= III, 617, 26).

Damit glauben wir den Einwand widerlegt zu haben, daß Luther bei seiner Behauptung eines desiderium auxilii in mediis terroribus auf dem semipelagianischen Begriff der synteresis fuße. Bei dieser Fassung des Lutherschen desiderium et gemitus auxilii können wir auch den Erwiderungen Herrmanns begegnen.[1]) Gegen die Annahme, daß das Gesetz, welches nach Paulus nur eine weitere Entfaltung der Sünde wirken kann, in dem Sünder das Verlangen nach Erlösung wecke, beruft sich Herrmann auf Luther: „Er weiß, daß der Erlöste sich eingestehen muß, daß er nach dem, was ihm zu teil geworden ist, nicht einmal verlangt habe.“ Herrmann verkennt, daß die durch das Gesetz gewirkte

[1]) Theol. Lttztg. 1893, Nr. 1, S. 17 ff. (Kritik von Lipsius, Luthers Lehre von der Buße.)

Sehnsucht nach Erlösung nur ein Notschrei um Hilfe ist, durchaus noch nicht ein Verlangen nach dem Frieden mit Gott, nach dem Heilsstand. Das hat Luther nicht erst 1518 in den Resolutionen ausgesprochen mit dem Satz: nescit unde petat auxilium (III, 558, 5), sondern bereits in jenem „Sermon von Zacheo" vom 31. Okt. 1516, wenn er unmittelbar an jene Worte: „Deus illum intimi cordis fundum desiderii exaudit" anschließend, sagt: Quod cum facit, omnia admiratur accepisse se quae non audebat petere et sic verum est: Anima quod petit non petit et quod non petit, hoc petit, quia nescit quod petit (I, 95, 35). An dem Beispiel des Zachäus sehe man das miraculum, quod qui cupiunt Christum non cupiunt et qui non cupiunt cupiunt, et ipse ad eos ingreditur, qui eum non cupiunt; es ist nur erforderlich, daß diese vacui et inanes in se ipsis sind (I, 97, 3 ff.). So verbindet sich für Luther cognitio sui und desiderium auxilii, wenn auch nicht ein Verlangen nach dem einigen Heil.[1]) Dieses Nebeneinander besteht das ganze Christenleben hindurch, und zwar zeigt sich äußerlich das desperare, das fugere a deo, im Innersten des menschlichen Herzens, dessen Eigenschaft ja die profunditas ist (I, 97, 38), wohnt ein geheimes sperare, currere ad deum. Zachaeus Christum non petiit in domum, At hoc maxime petiturus, quia patet, si quis interrogasset, an vellet Christum in domum, Respondisset 'utinam'! (I, 96, 1). Luther kennt nun auch den einzigen Grund dieser Erscheinung des non fugere ad Deum, obwohl der Mensch nach Hilfe begehrt: es ist der defectus fidei, der Mangel an Vertrauen zu dem uns retten wollenden Gott, hervorgerufen durch das Bewußtsein der eigenen Unreinheit, die im Lichte des reinen, heiligen Gottes uns um so größer erscheint, je mehr anima sola sibi invenitur coram deo. Dafür verwendet nun Luther das Beispiel des Petrus, der im Gefühl seiner Sündhaftigkeit das auffallende Wort sagt: Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein

[1]) Frank sagt im Hinblick auf das Wort der Form. Conc. (585, 5 Sol. Decl.): „in rebus spiritualibus, quae ad conversionem et salutem nostram spectant, natura caecus est": Eine Sehnsucht und Ahnung künftiger Erlösung . . . wird unbedenklich anerkannt werden dürfen . . ., aber die wirkliche Hilfe kommt ihm von einer anderen Seite und in anderer Weise als er's erwartet und ersehnt (Theol. der Konkordf. I, 148 f.).

sündiger Mensch (Luk. 5, 8). Diffidentiam esse causam terroris, desperationis, in euangelio saepius legitur, Primum quando Petrus dominum a se jussit exire 'quia homo peccator ego sum' (I, 555, 16). Der Grund zu diesem „Fliehen" vor Gott, dem heiligen, liegt in dem defectus fidei, denn wo fiducia in deum da ist, ist auch securitas (I, 555, 14. 23); wo infirmitas fiduciae ist, wo der Glaube „untergeht", oritur fuga, fleucht der Mensch für gott (I, 557, 8; VIII, 358. 369. 379, 17). Darum ist Petrus zu tadeln, quod dominum iussisset abire a se, quia peccator esset, weil er anstatt dominum repellere, vielmehr invitare sollte (I, 333, 4).

Dies Beispiel Petri wird nun als das schlagendste neben dem des verlorenen Sohnes von den Ritschlschen Theologen für ihre Lehre von der Entstehung der Reue verwandt. Stuckert,[1]) der in den Ausführungen über Luthers Bußlehre eine bis auf ungewöhnliche Gleichheit der Ausdrücke sich erstreckende Abhängigkeit von Herrmann zeigt, sagt: „Die sittliche Freundlichkeit (!) des Herrn bei jenem reichen Fischzuge erweckte den Petrus zu lebhaftester Reue, so daß er rief: Herr . . . Der Blick[2]) des in sittlicher Vollkommenheit leidenden Meisters brachte denselben Petrus zu bitteren Reuethränen." Diese Beispiele sollen veranschaulichen, wie die Reue von dem Eindruck persönlicher sittlicher Güte, von der Freude am Guten ausgehen müsse. Luther dagegen verwendet das Beispiel Petri, um zu zeigen, daß mala conscientia et trepida den defectus fidei zur Ursache habe. Petrus befindet sich nach ihm bei diesen Worten nicht in einem Zustande des „keimenden" Glaubens, wie Herrmann in diesem Überwältigtwerden von der Macht der Güte ihn erblickt, sondern in dem des Mangels am Glauben. Luther zeigt auch, wie es im Herzen des Petrus aussieht: mala et trepida conscientia; er erkennt

[1]) „Die katholische Lehre von der Reue" 1896. S. 77—96. Das Citat am Schluß der Abhandlung.

[2]) Dürfte es nicht nach Ritschlscher Bußlehre korrekter auszudrücken sein: Durch seinen Blick auf den die Macht des Guten über das Wirkliche so überwältigend zum Ausdruck bringenden Messias kam er zu der „Empfindung, wie nichtig er selbst ist im Vergleich zu dem, was sich ihm offenbart" (Herrmann, Buße S. 80, vgl. 66)? Man denke nur einmal genauer darüber nach, was nach der Stuckertschen Darstellung jener Blick des Heilandes ausdrücken wollte? Keineswegs strafenden Ernst und vergebende Liebe zugleich!

seine Unwürdigkeit, dem reinen Jesus nahe zu treten.[1]) Keineswegs fühlt er sich „von der Wirklichkeit des Guten angezogen" und empfindet freudig und zuversichtlich ihre beglückende Nähe. Nicht „gehoben und getragen von Gott" ist Petrus, sondern niedergedrückt durch sein Schuldbewußtsein. Vollends klar wird es, welcher Art Luthers Gedanken bei dieser Handlungsweise des Petrus sind, wenn wir die Beispiele uns ansehen, die Luther neben dem des Petrus Luk. 5, 8 zum Beweis des Satzes: „causa timoris est diffidentia" anführt: secundo quando cepit mergi propter modicam suam fidem, tercio quando discipuli prae turbatione (!) voluerunt clamare, ubi Christum super mare ambulantem phantasma putabant, quarto die Jünger hinter verschlossenen Thüren Luk. 24, 37 (I, 555, 19). Kann man noch hier an beseligende Motive der Buße denken? Nicht „Freude am Guten" treibt Petrus zur Buße, sondern der „Schmerz über seine Sünde". Und rechtfertigt unser Verständnis vom Seelenzustand Petri nicht schon das Verhalten des Herrn Christus? „Fürchte dich nicht!" antwortete er ihm auf sein Sündenbekenntnis. Trost und Stärkung bringt er dem vor der Verzweiflung stehenden Jünger und streckt seine rettende Hand dem sinkenden Petrus entgegen.

In der Beschreibung der inneren geistigen Verfassung des virtute legis vere contritus nach Luther hatten wir auf dessen eigenste Erfahrung der terrores conscientiae hingewiesen. Wir sind auf den Einwand vorbereitet, daß Luthers innere Kämpfe nicht für jeden Christen vorbildlich sein können, daß Luther in falscher Verallgemeinerung die Verzweiflung, die er durchgemacht hatte, als den erforderlichen Zustand hingestellt habe, der zum Empfang der Gnade disponiert.[2]) Wenn die Meinung ist, daß Luthers Entwicklungsgang nicht für alle der normative sein darf, wird jenes Urteil natürlich zu Recht bestehen. Denn Luther mußte erst den richtigen Weg zum Heil wieder gangbar machen, den die Kirche völlig verdunkelt hatte; darum mußten jene Kämpfe durchgekämpft werden, wie Luther selbst sagt,[3]) „sonderlich in der Blindheit und Finsternis

[1]) Luther verwendet als denselben Herzenszustand veranschaulichendes Beispiel das Verhalten der von ferne stehenden 10 Aussätzigen VIII, 358. 359.

[2]) Herrmann, Buße S. 33 und 31, vgl. Verkehr, 3. Aufl., S. 207 unten.

[3]) E. A. 9, 87.

des Pabstthums, da sie wenig rechtes Trosts gehabt haben." Luther war weit davon entfernt, einen Methodismus in der Form der Bekehrung zu statuieren, aber wohl forderte er dieselbe Grundlage, die Erkenntnis der Sünde, als das grundlegende Erlebnis bei der Bekehrung,[1]) die Erschütterung des Sünders, von Gott gewirkt. Aber gerade den Ausschluß dieser terrores conscientiae als eines grundlegenden Erlebnisses meint man in der Ritschlschen Theologie mit jenem Urteil über Vorbildlichkeit der Lutherschen Erfahrungen. Sehen wir näher zu. Ritschl hatte in der Forderung der terrores conscientiae[2]) überhaupt das Unevangelische der Bußlehre gesehen. Nach Herrmann (S. 77) darf man nicht das Widerfahrnis der Reue in der Form der terrores conscientiae als ein unentbehrliches Element des Christenlebens behaupten. Auch Kattenbusch[3]) hält die terrores conscientiae nicht für unentbehrlich. „Luther setzt zwar seiner persönlichen Erfahrung entsprechend, durchweg solche Ängstigung durch die Sünde bei den Gläubigen voraus. Aber sein Rechtfertigungsgedanke an sich ist derart, daß er, um praktisch erprobt zu werden, nicht in jedem Falle jene Gewissensnot als Grundlage fordert." Denn dieser Gedanke reicht „weiter als für den konkreten Fall (!) der Ängstigung des Gewissens durch die Sünde und hätte auch noch Gültigkeit unter Voraussetzung der Sündlosigkeit". Luther „rechne nicht auf die Erfahruug der Gewissensnot und stetige akute Sündenempfindung, welche Luther persönlich eigen war".

Unter der Abweisung der Vorbildlichkeit jener Lutherschen Kämpfe verbirgt sich bei den Ritschlschen Theologen nur die Leugnung, daß die erschütternde Erkenntnis der Sündenschuld notwendig dem Empfang der Gnade vorhergehen muß. Die Berufung Herrmanns[4]) auf Dieckhoffs Urteil über Luthers Klostererfahrungen ist unberechtigt, wenn damit die Übereinstimmung in dem Grundgedanken bewiesen werden soll. Denn Dieckhoff stellt nur in Abrede, daß „sich das Gerichtsamt des göttlichen Gesetzes immer in so ungemischter und in so vollkommener Weise auswirkt, ehe es zur Erfassung des Trostes der göttlichen Sünden-

[1]) Herrmann, Buße S. 63.
[2]) Herrmann a. a. O. S. 61 Anm.
[3]) Studien und Kritiken 1878. S. 217. 224. 225.
[4]) Herrmann, a. a. S. 33, vgl. Dieckhoff, Luthers Lehre ꝛc. S. 26 Anm.

vergebung kommt." Es ist dies doch nur ein Urteil über die physische Stärke der terrores, die natürlich weniger intensiv sein werden, wenn sich „die tröstende Hoffnung auf die Vergebung der Sünden von Anfang an in die Reue mischt." Dieckhoff stellt nur fest, daß bei einem von der Kindheit an auf den rechten Heilsweg gewiesenen Christen in der Reue nur ein Auf und Nieder von Schreckensgefühlen und Trostesempfindungen stattfinden wird, während bei Luther diese Erfahrungen zeitlich weit voneinander getrennt waren. Das logische prius hat Dieckhoff durchaus der schmerzvollen Erfahrung des göttlichen Zornes zugeteilt.

Würde es sich hier nicht um jene Principienfrage von dem Entstehen der Reue handeln, so wäre der Streit über die Allgemeinheit oder Individualität der Lutherschen Kämpfe ein nutzloser. Denn wir erkannten schon, daß Luther auf die Stärke und Vollständigkeit der Reue kein Gewicht legt, daß er davor warnt, sich über die Richtigkeit oder gar Genugsamkeit seiner Reue zu ängstigen und in diesem Zusammenhange sagt, daß die Reue nicht so sehr notwendig sei als der Glaube. Das allein wollen doch folgende von Herrmann als Belegstellen[1]) für seine Ansicht herbeigezogenen Worte Luthers ausdrücken, daß Gott „einem jeglichen nach seiner Person sein Kreuz auflegt", daß „solche hohe Anfechtung nicht jedermann leidet". Vor dieser Vermischung der Stellen, welche von der desertio gratiae handeln und derjenigen, die eine Verschiedenheit der Stärke der Reue feststellen, hat schon Lipsius[2]) gewarnt. Für die Beschaffenheit und Schärfe der terrores wollte Luther so wenig wie Melanchthon eine Schablone aufstellen, denn dolores in aliis magis in aliis minus acres sunt; sed non pendet ex horum magnitudine remissio (Visitationsartikel 1527/28).

Wenn man nach diesen und ähnlichen Stellen geurteilt hat, Luther habe „der Individualität freien Raum lassen wollen",[3]) so ist dies an sich nicht unrichtig; wenn aber in demselben Zusammenhange gesagt wird: Die lutherische Dogmatik hat, in-

---

[1]) Herrmann, Buße, S. 33: E. A.[2] 9, 87; 11, 21, vgl. Verkehr[3], S. 208.

[2]) „Luthers Lehre von der Buße", Jahrbb. f. protest. Theol. XVIII (1892), S. 266, Anm. 1. Er citiert für die zweite Reihe von Stellen: E. R. XXVI, 20: contritio in aliis frigidior in aliis vehementior.

[3]) Schian, Der Einfluß der Individualität auf Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung. Ztschr. f. Theol. u. K. (1897) VII, S. 513 ff.

dem sie „nur zu lange Luthers Glaubensweg als vorbildlich und maßgebend betrachtete", eine Schablone geschaffen, die andere knechtete, so ist das zum mindesten sehr mißverständlich. Wird damit der von uns beschriebene Lutherſche „Weg zur Erlösung" — von der Erkenntnis der sittlichen Verbindlichkeit durch das Schuldbewußtsein und die dadurch hervorgerufene Gewissensnot zur beseligenden Erfahrung der göttlichen Sündenvergebung — nur als ein „konkreter Fall" hingestellt, so werden wir jenes Urteil nicht unterschreiben können. Der Autor desselben — Schian — scheint die terrores conscientiae in gewissen Fällen ausschließen zu wollen, wenn er zur Begründung seines Satzes, daß ein Weg nicht für alle ist, sagt: oft findet sich der christliche Glaube „unter ruhiger Entwicklung, oft auch unter schweren Wehen". Ein Glaube, der nicht durch die spirituales angustiae hindurchgegangen ist, etwa bei Kindern, ist noch kein bewußt christlicher Glaube; zur Erprobung des rechten Glaubens gehören immer die terrores conscientiae. Luther sagt öfters (E. A. 10, 216; 7, 178; 47, 375). Der Glaube ist nichts anderes, denn „die göttliche Geburt". Wenn aber der Mensch „von neuem" geboren werden soll, so geschieht das nicht ohne „schwere Wehen". Dieselben bestehen, wie Luther das ständig als Vorbedingung der Gnadenerfahrung gefordert hat, in der Ertötung des alten Menschen, in der Vernichtung der Selbstgerechtigkeit. Diese giebt aber der natürliche Mensch nicht ohne Kampf, rebellio, auf.

Dieser Weg ist für alle derselbe. Die Verschiedenheit der Bekehrungen liegt teils begründet in der Art, wie Gott uns auf diesen Weg führt, teils in der Gangart auf diesem Wege. Der Ausgangspunkt der Bekehrung wird ein anderer sein, wenn der Mensch seine sittliche Verbindlichkeit nur als ein unbestimmtes Abhängigkeitsgefühl in sich trägt, oder wenn seine Heilserkenntnis bereits so weit fortgeschritten ist, daß er etwa dem geoffenbarten Worte nicht mehr als Verächter gegenübersteht; von Einfluß ist überhaupt die Beschaffenheit des vorhandenen „allgemeinen Heilsglaubens".[1]) Die Gangart auf dem Wege wird bedingt sein durch die verschiedene Tiefe der Sünden-

[1]) Hierfür bietet Interessantes Dieckhoff in: Justin, Augustin, Bernhard, Luther, Leipzig 1882, in den Beschreibungen der „Bekehrungsgeschichten"; über den verschiedenen Ausgangspunkt vgl. S. 21 f.

erkenntnis, durch die zeitlich früher oder später empfundene Tröstung, durch die Stärke der Angstgefühle, wobei Charakter und Temperament, bis zu einem gewissen Grade auch Gaben Gottes, in Betracht kommen.[1]) So ist denn auch in Luthers Bekehrung die individuelle Seite eine stark hervortretende. Zunächst waren es abnorme Umstände, unter denen er zur Erfassung des Heils gelangte. Er ging den Weg des Gesetzes, indem er in eigener Kraft die vom Gesetz geforderte Selbstgerechtigkeit erreichen wollte. Da er vollkommen der nominalistischen Schule als Führerin folgte, deren Signatur die merita, im Anfang de congruo, im Fortgang de condigno, waren, mußte er an der Durchführbarkeit der so hoch gespannten Forderungen verzweifeln, denn für ihn kam die von der Kirche erlaubte bequemere Bußpraxis der attritio, die durch die priesterliche Vermittlung im Bußsakrament zur contritio vervollständigt wird, nicht in Betracht. Sodann war es der Mangel „rechtes Trostes in der Blindheit und Finsternis des Pabstthumbs" überhaupt, der sein Ringen um Frieden mit Gott zu einem so langdauernden, trostlosen machte. Konnte ihm doch die Absolution des Priesters, die er oft sich holte, nicht Gewißheit seiner Sündenvergebung bringen, da nach der damals üblichen Absolutionsformel die Vergebung der Sünden zugleich auch von der „Zerknirschung des Herzens, den guten

[1]) Es würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, wollten wir auf die in den letzten Jahren lebhaft geführte Kontroverse über die Entstehung des Heilsglaubens näher eingehen. Das Schlagwort in diesen Streitigkeiten ist „methodistische Schablone" und unberechtigte „Verallgemeinerung des individuell gültigen Weges" der Glaubensgewinnung. Herrmann wie Kähler werden dahin kritisiert, daß sie mit ihren Beschreibungen des „Weges zur Erlösung", wonach entweder bloß der Mensch Jesus oder der ganze (geschichtliche) Christus der den Glauben wirkende ist, nur Werturteile mit individuellem Recht aufgestellt haben. Interessant ist, daß man auch bei diesem Streite wieder Luther einerseits als Gewährsmann aufführt für eine der Individualität freien Spielraum lassende Darstellung des Glaubensweges, andrerseits ihn beschuldigt, durch die Forderung gleichartiger Erfahrungen, wie er selbst sie durchgemacht, die Gestaltung des Christentums in eine methodistische Schablone gespannt zu haben. — Reischle in Z. Th. K. (1897) VII, S. 171 ff.; H. Schmidt, Neue kirchl. Ztschr. (1891) II, S. 377; Joh. Weiß, Nachfolge (1895), S. 121; O. Ritschl, Der historische Christus, der christliche Glaube, in Z. Th. K. (1893) III, S. 380 ff.; Kähler, Der sog. historische Jesus (1892); Herrmann, Verkehr, 3. Aufl. (1896); H. Scholz in Z. Th. K. (1893) III, S. 356; Schian in Z. Th. K. (1897) VII, S. 513 ff.

Werken, die für Christi Liebe" gethan sein sollten,[1]) also von der Würdigkeit des zu Absolvierenden abhängig gemacht wurde! Aber ist diese katholische und pharisäische Anschauung von der sich doch zum Teil auf eigene Werke stützenden Gerechtigkeit nicht eine unausrottbare Eigenschaft des natürlichen Menschen, mit der jeder Christ noch zu kämpfen hat? Dieser Katholizismus in der Form des selbstgerechten Pharisäismus steckt jedem im Blut; mit ihm hatte auch Luther zu kämpfen, nur in anderer Form als wir. Der natürliche Mensch wird sich immer einbilden, den göttlichen Forderungen im allgemeinen genügt zu haben; er wird es um so eher thun, je mehr ihm gesagt wird, daß Gott „nichts weiter von uns fordert, als daß wir ihn und den Nächsten lieben". Bei diesem gesetzlichen Christentum kommt der Mensch gar bald wieder dazu, ein solcher „Schüler des Gesetzes" zu werden, daß er es dahin bringen will, zu thun, „was das Gesetz gebeut". Für solche ist der Weg zur Glaubensgewinnung dem Lutherschen um so ähnlicher, je tiefer sie Gott in die Erkenntnis ihres „Unvermögens und ihrer Gebrechlichkeit" führt, daß sie „daran verzweifeln müssen" (Luther, E. A. 46, 72. 73).

Wenn wir somit das Wesen der Lutherschen Kämpfe in die Unterdrückung der Selbstgerechtigkeit setzen, werden wir seine Erfahrungen nicht mehr als rein individuell bedingte ansehen. Man muß natürlich nicht nur an seine furchtbaren Anfechtungen in der Klosterzelle denken. Nach Luthers eigenen Aussagen fallen die schwersten Kämpfe nicht in die Zeit vor 1517, sondern viel später; so z. B. kurz vor der Leipziger Disputation schreibt er an Lange (de W. I, 282), daß ihn Gott durch Erkenntnis der Macht der Sünde lehre, was es um den Menschen sei;[2]) besonders heftig waren seine Seelenängste im Jahre 1527, die „geistlichen Anfechtungen", die ihm, wie er selbst sagte, von seinem Jünglingsalter her nicht unbekannt waren.[3]) Man hat oft Luthers schwere Gewissensängste auf pathologische Ursachen zurückführen wollen. In jüngster Zeit hat Hausrath diese Erklärung in schärfster Weise zum Ausdruck gebracht in seinem Aufsatz über „Luthers Bekehrung".[4]) Nach ihm war der Grund seiner Schwermut (!)

[1]) Vgl. Köstlin, Martin Luther, I, 73.
[2]) Vgl. Köstlin, Martin Luther, I, 252 f.
[3]) Köstlin, a. a. O. II, 170 f.
[4]) In den Neuen Heidelberger Jahrbüchern (1896) VI, S. 163 ff.

körperliche Beklemmung. Die Empfindung seiner Mutlosigkeit setzte sich um in religiöse Vorstellungen, in Schuldgefühl (S. 170. 177). „Wenn Luther seine gegenstandslose (!) Angst überkam, hielt er sie für eine Folge seines bösen Gewissens und für ein untrügliches Zeichen, daß er von Gott verworfen sei.“ In späteren Jahren sei er zu einer reineren Auffassung seiner Anfechtungen hindurchgedrungen und habe erkannt, „daß jene Sündenangst nicht aus seiner Sünde, sondern aus einer von ihm unabhängigen Ursache herrühre, die für ihn der Teufel war.“ Daß seine religiösen Anfechtungen wiederkehrten, beweise deutlich, daß sie „ein pathologischer Zustand waren, der stets die gleichen physischen Merkmale trägt“ (S. 175). „Wenn seine Klosterbrüder seine Anfechtungen nicht kennen und der Beichtvater spricht: ‚Ich verstehe Euch nicht,‘ so liegt das eben daran, daß diese Ängste gegenstandslos waren und von dem Krampfe in seinen Arterien und der Verstimmung seiner gepeinigten Nerven ausgingen“ (S. 179).

Daß Luther seine Beichtväter, selbst ein Staupitz, nicht vollkommen trösten konnten, liegt keineswegs in Luther allein begründet, sondern vor allem darin, daß jene ganz in der mittelalterlichen Sündenlehre standen, während Luther anfing, die eigentliche Sünde und daher die Wurzel aller Sünden in der natürlichen Selbstliebe des Herzens zu finden. Jene taxierten nur die einzelnen Sünden, daher verstanden sie seine Gewissensängste nicht, weil er nicht mit „rechtschaffenen“ Sünden[1]) zu ihnen kam, sondern mit „Humpelwerk und Puppensünden“ umging.

Das Endurteil Hausraths ist: „Die körperliche Erkrankung war nicht etwa eine Folge der geistigen Kämpfe, sondern umgekehrt, die körperliche Erkrankung zog die seelische Verstimmung nach sich und diese äußerte sich dann darin, daß ihm der jeweilige Inhalt seines Lebens verfehlt, mißglückt erscheint“ (S. 171).

Dagegen verweisen wir auf jenen furchtbarsten Angstzustand am 6. Juli 1527. Hier verband sich, für Luther wie für seine Umgebung bemerkbar, ein heftiger leiblicher Krankheitsanfall mit der geistlichen Anfechtung. Aber Luther selbst unterscheidet klar zwischen der vorangehenden Sündenangst und dem darauf folgenden Ausbruch der leiblichen Krankheit.[2]) Zudem ging letztere schnell

[1]) Vgl. Köstlin, Martin Luther, I, 73 und Seeberg, Dogm.-Gesch. II, 205
[2]) Vergl. Köstlin, Martin Luther II, 170—172.

wieder vorüber, während der Seelenkampf, der ihm mehr „zusetzte", noch lange anhielt. Luther schreibt selbst von seinem „Seelenkampf", daß er von ihm hoffe, er werde „auch für andere etwas zu bedeuten haben".

Im übrigen hat schon Köstlin[1]) über diese Erklärung der Gewissensängste das Urteil gesprochen: „Wem es an innerem Verständnis für jene Wahrheit, für den von Gott verordneten Weg des Heils fehlt, der wird entweder Luthers Zustände auf physische Krankheit zurückführen und dann auch im ganzen späteren Leben des Reformators nicht bloß Nachwirkungen, sondern stets neue Anfälle unerklärlicher Gemütsleiden [Hausrath: Arterienkrämpfe] neben der kräftigsten, gesundesten Geistesthätigkeit anzunehmen haben, oder er wird meinen, ganz besonderen Sünden und sündhaften Reizen als der Ursache jenes Schuldbewußtseins nachspüren zu müssen." Letzteres ist von katholischen Gegnern ja in widerlichster Weise geschehen. Den Thatsachen entspricht nur das Urteil, daß sich allerdings die Sorge um sein Seelenheil bei Luther oft so sehr steigerte, daß die Ängste körperliche Schwächezustände nach sich zogen.

Wie steht es nun aber mit der Vorbildlichkeit dieser Lutherschen Anfechtungen? Was meint Luther, wenn er darüber an Melanchthon schreibt, er hoffe, sein Seelenkampf werde nach Gottes Willen auch andern zu gute kommen sollen?[2]) Wie können uns aber diese Erfahrungen zu gute kommen, wenn sie ein bloßer Specialfall sind, der keineswegs für jeden normativ ist?[3]) Kattenbusch hat am offensten der Meinung der Ritschlschen Theologie über die Allgemeingültigkeit der Lutherschen Gewissensängste Ausdruck gegeben: „Es ist sehr wohl möglich, daß einer sein Leben lang sich demütig der Gnade Gottes getröstet, ohne je die terrores conscientiae erlebt zu haben."[4]) Denn es handelt sich bei dieser Streitfrage durchaus nicht etwa um die physische Stärke der terrores, sondern eben um die allgemein gültige Vorbedingung derselben für die Rechtfertigung. Kann denn wirklich Ritschl nur das haben bestreiten wollen, daß keine Glaubenszuversicht berechtigt sei, „welche nicht dem höchsten

[1]) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie[2], I, 35, vgl. auch I, 33. 34.
[2]) Köstlin, Martin Luther, II, 173 oben.
[3]) Herrmann, Buße, S. 77.
[4]) Stud. u. Krit. 1878, S. 226.

Grad des Sündengefühls abgerungen ist,“[1]) wenn er doch andrerseits die Forderung der terrores conscientiae überhaupt vom evangelischen Standpunkt aus als unberechtigt abgewiesen hat?[2]) Es klingt nur abschreckend und soll von vornherein gegen die Sache einnehmen, wenn gesagt wird, es handle sich darum, ob man Luther die Forderung zutrauen dürfe, daß „jeder solche der Hölle an Intensität gleiche Gewissensängste, wie er sie stets vor Augen hat, durchgemacht haben müsse, ehe er als Kind Gottes leben könne.“[3])

Vergegenwärtigen wir uns kurz, wie Luther über die „Höllenschrecken“ denkt. Wir erwähnten schon, daß Luther fordert, daß man lebend in die Hölle fahren müsse, um nicht sterbend hineinzufahren, daß nullus sine timore inferni esse debet (I, 42, 11). In der 16. seiner 95 Thesen stellt er den infernus auf dieselbe Stufe wie die desperatio (I, 234, 7), und in einem Briefe an Amsdorf vom Januar 1522 sagt er vom Fegefeuer,[4]) daß ihm dies nicht ein Ort sei, sondern ein innerer Zustand, nämlich ein zeitliches Schmecken der Hölle (de W. II, 122 f.). Himmel und Hölle sind ihm rein sittliche Gegensätze, der Himmel überall da, wo die Ehre Gottes wohnt, die Hölle da, wo non est laus dei (III, 73, 10). Daß Luther unter „Erfahrung der Höllenschrecken“ nur eine wahre Sündenerkenntnis und nicht durchaus „den höchsten Grad des Sündengefühls“ (Ritschl, Gottschick) versteht, zeigt folgende Stelle aus den Operationes: Neque quisquam perfecte convertitur, donec infernum et coelum gustaverit, hoc est, donec experiatur, qua malus et miser sit . . . . quod intentato mortis periculo et horrore judicii extremi potissimum sentitur (V, 319, 38). Es ist darum durchaus nicht Erfahren der Höllenängste gleich der desertio gratiae; jenes ist notwendige Vorbedingung der Rechtfertigung, dieses ist „die schwerste und höchste Anfechtung und Leiden“, die nicht jedermann leidet, sondern die Gott nur „mit den hohen Heiligen gebraucht“, um sie zu üben (E. A. 11, 21).

---

[1]) Gottschick in Z. Th. K. (1891) I, S. 255; Ritschl, R. u. V.², I, 180. 643; Pietismus III, 111. 112.

[2]) Herrmann, Buße, S. 61.

[3]) Gottschick a. a. O. S. 257 oben.

[4]) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, 28 f.

Auch Gottschick[1]) macht sich also jener Vermischung zweier von verschiedenen Situationen redenden Stellenreihen aus Luthers Aussagen schuldig, wie Herrmann, dadurch, daß er die Aussprüche Luthers, welche die Erfahrung der desertio gratiae als Specialfall hinstellen, als Beweise dafür gebraucht, daß Luther die Erfahrung der Höllenschrecken nicht als allgemein gültige Vorbedingung für die Rechtfertigung gefordert habe.

Noch verhängnisvoller ist folgende Vermischung nicht zusammengehöriger Stücke bei Gottschick in seiner Besprechung des Lutherschen Briefes vom 13. Januar 1522 (de W. II, 124 ff.; Enders III, 273), welche seine scheinbar überzeugende Deduktion vollständig ihrer Beweiskraft beraubt.

Gottschick will den Nachweis geführt haben, daß sich auch aus diesem Briefe nicht schließen lasse, daß Luther auf die Allgemeingültigkeit der intensiven Gewissensängste rechne. Sowohl Frank, der dies behaupte (Die kirchliche Bedeutung der Theologie Ritschls, S. 6–7), wie auch Ritschl, der hier Luther von einer Probe für die Echtheit des Christenstandes reden läßt, hätten Luther mißverstanden. Denn Luther habe diese Erfahrungen der Höllen- und Todesschrecken nur bei solchen gefordert, die sich auf besondere Offenbarungen Gottes und überhaupt den Verkehr mit dem nudus Deus beriefen. Zum Erweis der Echtheit dieser Erlebnisse seien allerdings jene furchtbaren Schrecken notwendig. Luther wolle also nur feststellen, daß eine Höhenstufe, wie sie die Zwickauer angeblich erreicht haben wollten, Einbildung ist, wenn sie nicht die entsprechenden gesteigerten Anfechtungen zu ihrer Voraussetzung hat. Da man nach Luther zu jeder höheren Stufe nur durch gesteigerte Kämpfe gelangt, müßte die von den Zwickauern beanspruchte Höhenstufe unmittelbaren Verkehrs mit Gott auch jene besonders schweren Versuchungen der hohen Heiligen, die in der desertio gratiae bestehen, zur Voraussetzung haben.

Wir bemerken sofort jene erste Vermischung der Erfahrungen der Höllenängste mit den Versuchungen der desertio gratiae.

Aus diesen Vordersätzen resultiert natürlich der Ausschluß der Höllenqualen als nicht normale, sondern individuell bedingte Erfahrungen.[2])

[1]) Gottschick, Die Erfahrung der Höllenschrecken und der Christenstand nach dem Urteile Luthers, in Z. Th. K. (1891) I, S. 255—258.

[2]) Auch Seeberg (Dogm.-Gesch. II, 221 Anm.) stimmt diesem Resultat Gottschicks zu.

Betrachten wir Luthers bedeutsame Worte aus jenem Briefe und die Beurteilung derselben durch Gottschick näher.

Schon der Eingang der Gottschickschen Ausführung ist geeignet, die Verwirrung herbeizuführen und einen Leser, der nicht Luthers Brief aufgeschlagen zur Vergleichung neben sich hat, irre zu führen. Gottschick beginnt: Luther fordert Melanchthon auf . . ., die Echtheit der angeblichen religiösen Erlebnisse der Zwickauer daran zu erproben, ob sie „jene geistlichen Ängste und göttlichen Geburten, die Todes- und Höllenschrecken" erfahren haben. In dem Lutherschen Briefe lautet es aber doch etwas anders. Die Aufforderung an Melanchthon geht dahin, spiritus probandi — nicht die Erlebnisse —; dazu solle er zuerst explorare, an vocationem suam possint probare; nachdem er so ihre publica docendi functio geprüft habe, solle er an zweiter Stelle privatum spiritum explorare und zu diesem Zweck quaerere, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque. Wir erkennen doch sofort, daß es zwei verschiedene Examina sind, die Melanchthon mit den Zwickauern vornehmen soll. Zuerst soll er ihre Beweise für ihren Beruf zur öffentlichen Lehre prüfen; und hier sind ihre angeblichen religiösen Erlebnisse, ihre unmittelbaren Offenbarungen, die sie eben als Erweise für ihre vocatio ausgaben, dahin zu beurteilen, ob sie dafür ausreichen. In zweiter Reihe soll er ihren privatus spiritus ausforschen, das heißt die Echtheit ihres Christenstandes überhaupt und als Kriterium dafür sollen die Erfahrungen jener geistlichen Ängste und Höllenschrecken gelten. In dem ersten Examen über den Beruf hatten die Zwickauer auf die Frage nach Beweisen für denselben eine Antwort bereit: Die Geltendmachung ihrer unmittelbaren Offenbarungen. Diese sollte aber Melanchthon als ungültig zurückweisen, da sie keine beglaubigenden Zeichen für dieselben beibringen konnten, Gott aber niemanden unmittelbar berufe, ohne ihn durch Zeichen zu beglaubigen. In dem zweiten Examen über die Echtheit ihres Christenstandes hatten die Zwickauer auf die Frage nach Kriterien derselben keine Antwort bereit; darum schreibt Luther ihnen dieselbe vor: sie sollten bekennen, ob sie jene geistlichen Ängste als Geburt zum Christenleben erfahren hätten. Wir erhalten demnach folgendes Bild der Verhandlungen zwischen Melanchthon und den Zwickauern. Beim

ersten Prüfungsgegenstand weist Melanchthon die Antwort der zu Prüfenden zurück und zeigt ihnen die Nichtigkeit derselben durch Hinweis auf den Mangel an beglaubigenden Zeichen für die Offenbarungen. Beim zweiten Prüfungsgegenstand, der Frage nach dem privatus spiritus, ist nur eine einzige Antwort möglich; sie wird den zu Prüfenden gewissermaßen schon vorgelegt, der sie nur zuzustimmen haben. Gottschick bringt nun große Verwirrung in diese Sachlage dadurch, daß er die geforderte Antwort auf die zweite Frage zum Kriterium für die Richtigkeit der von den Zwickauern auf die erste Frage erteilten Antwort macht. Er verwickelt sich selbst in einen unlösbaren Widerspruch. Vorher sagt Gottschick richtig: Melanchthon solle die Berufung auf ihre nuda revelatio nicht als Antwort auf die Frage nach dem Beweis ihrer Berufung gelten lassen, weil sie diese revelatio nicht durch Zeichen beglaubigen könnten. Nachher erklärt er: Die Möglichkeit eines Verkehrs mit dem nudus deus wolle Luther (und solle demnach auch Melanchthon) nicht in Abrede stellen, nur müsse dafür als Kriterium beigebracht werden — nun nicht etwa die Beglaubigung durch die Zeichen, sondern — die Erfahrung der Todesschrecken. Da haben wir die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Luther wollte den Zwickauern ihre Erlebnisse zugestehen, wenn sie Zeichen vorzeigten. Da sie aber, wie Luther wußte, dazu nicht imstande waren, ging Luthers Absicht bei diesem Examen gerade darauf hinaus, ihre Behauptungen zu nichte zu machen, als hätten sie irgendwie nuda revelatio gehabt. Es ist unumstößliche Thatsache für Luther: Gott beruft niemand unmittelbar, ohne ihn durch Zeichen zu beglaubigen. Also um es noch einmal klar hervorzuheben: Nicht die Echtheit der Erlebnisse sollte durch die Erfahrung der Höllenschrecken bewährt werden — das hätte nur durch Vorzeigen der beglaubigenden Zeichen geschehen können —, sondern die Echtheit des Christenstandes wird erprobt durch vorangegangene Gewissensängste, die in der Erfahrung der Macht der Sünde bestehen. Hätten die Zwickauer ihre erlebten unmittelbaren Offenbarungen durch Beibringung der signa als wahr erweisen können, dann hätten sie damit nur ein testimonium für ihren Beruf zur öffentlichen Lehre erbracht, nimmermehr eine Probe für die Echtheit ihres Christenstandes.

Zu diesem Ergebnis paßt der Schluß des Briefes aufs allerbeste und rechtfertigt unsere Bemerkung, daß es Luther vor allem darauf ankam, diesen Verführern des Volkes durch Aufdeckung der inneren Unwahrheit ihrer Berufung auf unmittelbare Offenbarungen das Recht zu nehmen, öffentlich zu lehren: Saltem hoc prophetis istis abstulimus, ne possint sua probare — nach Gottschick will Luther gerade nicht in Abrede stellen, daß möglicherweise ihre als vertraulicher Verkehr mit dem nudus deus geschilderten Erlebnisse sich als wahr erwiesen, — cum desit eis exemplum et testimonium, nobis autem adsint testimonia et exempla. Die Gottschicksche Erläuterung der Lutherschen Worte führt zu den wunderlichsten Verdrehungen des Sinnes. Nach ihm meint Luther mit den angustiae spirituales et nativitates divinae die Erfahrungen bei einem unmittelbaren Verkehr mit dem majestätischen Gott. Die hier als „besondere Gemütserschütterungen" hingestellten angustiae werden nachher als „gesteigerte Kämpfe" mit besonderen Schmerzen charakterisiert, durch die der Mensch zu dieser Höhenstufe unmittelbaren Verkehrs mit Gott, wie überhaupt zu jeder höheren Stufe, gelangt. Je schärfer also die angustiae, auf um so höherer Stufe stehen dann die Geprüften im „stufenweis fortschreitenden Prozeß der Wiedergeburt". Nun wird doch Gottschick nicht im Ernst meinen wollen, daß sich Maria und David während der Engelerscheinungen und der damit verbundenen Gemütserschütterungen in einer solchen „Geburtsstunde" des neuen Menschen zu einer höheren Stufe im Christenleben befanden und „gesteigerte Kämpfe" durchzukämpfen hatten. Man sehe doch nur die auch von Gottschick citierten Lutherworte an, wie sie lauten. Luther will die Unmöglichkeit eines unmittelbaren Verkehrs, den der Mensch eben nicht erträgt, beweisen. Darum sagt er: deus per homines loquitur, quod loquentem ipsum ferre omnes non possumus. Ja schon wenn Gott statt der Vermittlung durch homines die der Engel wählt, werden die Menschen erschreckt, sogar (et) die Heiligen und Maria und Daniel, geschweige denn bei einer Berührung mit Gott selbst. Mit diesen Hinweisen auf die alttestamentlichen Beispiele will Luther zeigen, daß die Zwickauer ihre Erlebnisse nur vorgeben, denn Gott habe nie unmittelbaren Verkehr mit den Menschen gepflogen, sondern

sich selbst bei seinen Heiligen, wie Maria, der Engel bedient, in welchem Falle man auch in gewissem Sinne von signa reden könne. Da den Zwickauern überhaupt ein signum fehlt, könnten sie nicht einmal ein exemplum ihrer Erlebnisse bei andern nachweisen, was ihre Erfahrungen als unbeweisbar dokumentiere. Gottschick hat das bedenkliche der Erklärung der angustiae spirituales als Gemütserschütterungen bei unmittelbarem Verkehr wegen der Lutherschen Bezeichnung derselben als nativitates divinae herausgefühlt. Er fragt sich selbst, ob Luther damit nicht die Wiedergeburt meine, womit doch dann jene besonderen Erlebnisse nicht mehr als Specialfälle anzusehen sind. Gottschick will die Erklärung gelten lassen, daß Luther hier dem Sprachgebrauch der Mystik folge und unter „göttlicher Geburt" den Durchbruch zur mystischen Schauung Gottes verstehe. Würde Luther wohl mystisch-unklaren Schwärmern gegenüber diese mystische Anschauung von nativitates angewendet haben? Wir stehen übrigens schon im Jahre 1522, da Luther nicht mehr sich in solchen unbestimmten Ausdrücken aus der Mystik bewegte. Neben diese inneren Gründe treten klare Zeugnisse aus Luthers sonstigen Aussagen. Wir verwiesen bereits auf den Ausdruck „göttliche Geburt" bei Luther, die aber ihm „nichts anderes denn den Glauben" bezeichnet, keineswegs den Durchbruch zur mystischen Schauung Gottes[1]) (E. A. 10, 216; 7, 178; 47, 375). Die Abwehr des zweiten Einwurfes, den sich Gottschick selbst gegen sein Ergebnis macht, ist ebenso mißglückt. Luther sagt, im Christenstand dürfe das „Zeichen des Menschensohnes" nicht fehlen, der einzige Prüfstein der Christen. Gottschick deutet diesen Prüfstein als das Kreuz, und zwar als Mittel unserer Bewahrung und Läuterung, und stellt nun als Luthers Meinung die hin, daß zum Erweis der Echtheit der Erlebnisse der Zwickauer, ihrer Verzückung in den dritten Himmel, das Vorhandensein von Kreuzeserfahrungen diene, da es beim Christen nur durch Kreuz zur Herrlichkeit gehe. Es ist eine durchaus mystische Anschauungsweise, daß das Kreuz der „einzige Prüfstein der Christen" sei und „das zuverlässige Unterscheidungsmittel der Geister". Damit wäre schon an sich eine Lebensweise des armen Lazarus

[1]) Seite 89 der Arbeit. Wir deuteten dort auch an, warum das Bild, den Glauben als Geburt zu fassen, ein gut gewähltes ist.

als Kennzeichen für den Christenstand hingestellt und ein Christenleben, das ohne schwere Leiden und beständige bittere Erfahrungen ziemlich ruhig dahingeht, nur deshalb, weil das Kreuz nicht für jedermann erkenntlich die Signatur desselben ist,[1]) als nicht ganz den Anforderungen entsprechend dokumentiert. Wohl giebt nach Luther das Kreuz dem ganzen Christenleben sein specifisches Gepräge; der Weg des Christen ist eine via crucis. Aber der einzige Prüfstein für die Echtheit desselben ist nicht das Kreuz, sondern die tägliche Reue und Buße, der beständige Kampf gegen die Selbstgerechtigkeit des natürlichen Menschen und ein stetes Vergebungsuchen für die täglichen Sünden bei dem gnädigen Gott. Zum Erweis des Vorhandenseins dieses Prüfsteins, sagt Luther, diene das „Zeichen des Menschensohnes", d. h. die Art, wie sie von Christo predigten, ob sie wohl „feine Osterprediger" wären und nur von dem „verklärten Jesus" zu reden wüßten, oder auch den „gekreuzigten" predigten. Melanchthon solle nicht auf ihren „gloriosus Jesus" hören, wenn er nicht prius den crucifixus bei ihnen gesehen hätte. Der Erfolg des Betrachtens des Leidens Christi ist ja nach Luther die Erkenntnis der Sündhaftigkeit und diese führt dann zur Selbstdemütigung, dem einzigen Prüfstein der Christen. Diesen Gedanken spricht Luther einmal klarer aus in einem Briefe vom 14. Dezember 1516 an Spalatin (Enders I, 90): gusta ergo et vide quam suavis est dominus, ubi prius gustaveris et videris, quam amarum est, quicquid nos sumus. Erst wenn jener Prüfstein da ist, die Erkenntnis unserer Sünde, wird unser Reden und Predigen von der „Süßigkeit" des Herrn, von dem liebevollen Gott, ein recht motiviertes sein und jede Prüfung bestehen.

Unsere Untersuchung über jenen Brief Luthers hat uns die Unhaltbarkeit der Gottschickschen Deutung gezeigt. Damit

[1]) Unlutherisch ist die „Kreuztheologie", bei welcher aus Betrachtung unserer bleibenden Unvollkommenheit ein „schmerzliches Vorrecht oder ängstliches Gewerbe gemacht wird", da man sich dabei auf die Gnade zurückzieht und im übrigen lässig wird. Vgl. Scholz, Zur Lehre vom armen Sünder, Z. Th. K. (1896) VI, S. 463 ff. Dennoch bleibt das verspottete „Armesündergefühl" nicht ein individuelles (gegen Scholz); man muß nur dabei die Heilsgewißheit nicht zu einem unbestimmten Gefühl machen. Sonst kommt man dazu, mit Strauß jene „Gebrochenheit" eines Paulus, Augustin, Luther im Gegensatz zu Christus als unevangelisch hinzustellen.

bleiben wir bei der Auslegung stehen, die sowohl Ritschl wie Frank gegeben haben, daß Luther thatsächlich die Erfahrung der Sündenangst als Probe für die Echtheit des Christenstandes hingestellt und also die Allgemeingültigkeit dieser Erfahrungen gefordert habe. Sie sind, wie Ritschl es als Luthers Meinung behauptete, die notwendige Vorbedingung für den legitimen Gewinn der Rechtfertigung im Glauben. Wer den Besitz der Rechtfertigung als bewußten hat, muß durch ähnliche Gewissensängste hindurchgegangen sein, wie Luther sie erfahren, der sie ja von kürzester Dauer sein läßt, die noch nicht den zehnten Teil einer Stunde gewährt hätten (I, 557). Dem Wesen nach sind unsere terrores conscientiae dieselben wie die Luthers; die Benennung derselben als „Höllenschrecken", Verzweiflung an Gott selbst, „unter dem Teufel sich befinden" u. s. w. ist etwas Äußerliches. Mag einer Luthers Worte „pessime sonantia" finden, wenn er z. B. sagt: sic et ego prope de Deo et quicquid ipse est et habet desperavi (I, 43, 12); es gilt nur Luthers Meinung als zu allen Zeiten gültige festzuhalten.

Der Brief Luthers vom 13. Januar 1522 ist uns eins der kräftigsten Zeugnisse für den Erweis, daß in Luthers Bußlehre die terrores conscientiae „als ein unentbehrliches Element des Christenlebens" behauptet werden und zwar als notwendige Vorbedingung für das Zustandekommen der rechten Buße. Einen anderen „Anfang" des Weges zur Erlösung hat Luther nie gelehrt, als den der rechten gottgewirkten Verzweiflung an aller eigenen Gerechtigkeit. Dafür zum Schluß noch eine der unzweideutigsten Aussagen Luthers, und zwar aus der Predigt am Tage Petri und Pauli 1519 in Leipzig. Die folgenden Worte sind also gesprochen in den Tagen der Disputation mit Eck, in welcher Luther nach Herrmann so siegreich seine mühsam errungene, bahnbrechende Erkenntnis von der Entstehung der wahren Reue aus der durch Berührung mit der Macht des Guten hervorgerufenen rechten, geistigen Verfassung verteidigt hat.[1]) Luther sagt (II, 247, 22 ff.): Wenn man nu begeret zu wissen, wie man frum werden soll, ist das erst und furnemst, das einer wiß, wie er von ym selbs nit mag frum werden . . ., drumb er musse an ym selbs verzweyfeln, hend und fuß gen lassen,

[1]) Herrmann, Buße, S. 39 u. 44.

sich als einen untuchtigen Menschen vor gottis augen clagen und also sein gotliche gnad anruffen, in welche er festiglich vertrawen soll, und wer einen anderen anfang leret odder sucht, dann nach dißer weis, der irret und vorfurret sich und andere, wie dan thun, die da sagen „Ey, du hast einen freyen willen: thu, so vil in dir ist, got wirt das sein thun" und meynen, man sol die leut nit verzweifeln heyßen; ja freylich sol man sie nit verzweyfeln heyßen, aber das vertzweyfeln must man recht außstreichenn. An gottis gnade soll nymant verzweyfeln, ßundern widder alle welt und alle sund festiglich auff gottis hilff sich verlaßen, aber an ym selbs soll man gar verzagen."

Eines Kommentars bedürfen diese deutlichen Worte nicht, zumal nach unserer Untersuchung über den „Weg zur Erlösung" nach Luthers Lehre. Daß er dem Herrmannschen Weg zur Erlösung aufs schroffste gegenübersteht, ist offensichtlich, da dieser einen ganz „anderen Anfang" setzt. Daß es bei diesem trotz aller Versicherungen von „Werk der Gnade", „Werk des Heiligen Geistes" u. s. w. schließlich auf ein Thun dessen quod in se est, auf ein Sichgewöhnen an die Gerechtigkeit hinauskommt, ist nicht abzuweisen, wenn wir bedenken, daß hier der Christ ermahnt wird, „Forderungen nachzuleben", „den Glauben zu üben und zu suchen". Sobald wir uns den natürlichen Menschen nicht als einen bereits „sittlich regen", „gewissenhaften" vorstellen, wird es unverständlich, wie der in den Banden der Sünde von Grund aus verdorbene Sünder durch den „Eindruck sittlicher Reinheit und Kraft" im Verkehr mit Personen seiner Umgebung „über seine Grenzen hinausgehoben" werden und so auf den Weg zur Erlösung kommen soll. Man müßte denn das Überwältigtwerden von der Macht des Guten, den Zwang zu tiefster Ehrfurcht als infolge unwiderstehlich wirkender Kraft von außen geschehend ansehen.

Die Luthersche Beschreibung der Zueignung des Heils ist eine in sich widerspruchslose. Sie stellt das Heil als allein durch Gottes Gnade gewirkt hin, aber andrerseits nicht als dem Menschen aufgezwungen. Diese Schwierigkeit hat Luther ausreichend gelöst in der von uns angeführten Charakteristik der wahren und falschen Verzweiflung.